

KAPITALIZMUSKÉP A MAGYAR PROTESTÁNS GAZDASÁGETIKA TÜKRÉBEN

KOVÁCS GYÖRGY

I. A SZÁZADFORDULÓ PROTESTÁNS TEOLÓGIAI, VALLÁSSZOCIOLÓGIAI ÉS SZOCIÁLETIKAI GONDOLKODÁSA

A protestáns teológiai gondolkodásban a XIX. század végén, illetve a XX. század elején egy lényeges fordulatról, szemléletváltásról beszélhetünk. A protestáns teológia schleiermacheri fordulata óta, az egész XIX. század folyamán a keresztyénség lényegének megragadása állt a gondolkodás középpontjában. A magyar protestáns teológiai gondolkodásban az újkantiánus értékteológia képviselte leginkább ezen irányultságot, ezen teológiai irány volt a legfilozofikusabb, módszerében a legszínvonalasabb, hatása viszont csak az értelmiség szűk körében jelentkezett. Legkiválóbb képviselői Böhm Károly kolozsvári filozófiaprofesszor és Bartók György erdélyi református püspök voltak, értékelmélük mint a vallásfilozófiai alapokon nyugvó teológiai irányzatok magyarországi csúcsteljesítménye értékelhető, akik Makkai Sándorra — k és Ravasz Lászlóra teológiai pályájuk kezdetén igen nagy hatást gyakoroltak.¹

¹ Lendvai L. Ferenc, szerk., *A magyar protestantizmus 1918—1948* (Budapest: Kossuth, 1987), 54.

E korszak csúcspontjaként — s egyben záróakkordjaként — Adolf von Harnacknak a berlini egyetemen a keresztyénség lényegéről tartott előadássorozata értékelhető.² Az 1899–1900. tanév téli szemeszterében tartotta Adolf von Harnack előadássorozatát a keresztyénség lényegéről a berlini Humboldt Egyetem valamennyi fakultása hallgatói számára, mely az adott korban szellemi eseményszámba ment, a polgári-idealista korszak legmagasabb rendű kifejeződése volt, áthatva a szellemenben való optimista hittől, a történelem megállíthatatlan haladásáról, Isten és világ, vallás és kultúra, hit és gondolkodás, isteni igazság és földi rend, trón és oltár harmóniájáról való meggyőződéstől.³ Harnack utolsó előadásában, a *Das Wesen des Christentums* utolsó lapjain viszont már az új korszak vetítődik előre, mikor Harnack azon véleményének ad hangot, hogy a keresztyénség számára az adott korban a szociális kérdés lesz a lényegi probléma.⁴

A XX. század elején egy másfajta törekvés kíséri végig a protestáns teológiai gondolkodást: nem annyira a keresztyénség lényegének, mint inkább helyes funkciójának megtalálása, melynek nyomán már nem a filozófia, hanem a vallásszociológia adja az inspirációkat a teológia számára.⁵ A XX. században éppen az idealizmusról történő leválás lesz a protestáns teológia egyik meghatározó fordulata. A XX. század elején különösen Troeltsch munkássága emelkedik ki, aki a protestáns vallásszociológia első számú képviselőjévé válik. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* című munkájában fogalmazta meg gondolatait az egyes felekezetek társadalmi tanításainak hatásairól, így a német és a magyar történelemben is jelentős szerepet játszó kálvinista és lutheránus felekezetre vonatkozóan is megfogalmazta gondolatait.

Ugyanakkor a XIX. század végére tehető a vallási tényezők — így a protestantizmus — és a kapitalista gazdasági rendszer közötti kapcsolatra vonatkozó gondolkodás élénkülése is, köszönhetően a — különösen Közép-Európában fontos szerepet játszó — német történeti iskola különböző generációinak, mindenekelőtt az ezen történeti isko-

² Szabó István, „Európa: többvallású világ? — Új vallások megjelenése a közéletben”, *Théma (a Theológiai Élet Ma protestáns tanulmányi kör lapja)* 2-3 (2004): 85.

³ Heinz Zahrnt, *Az Isten-kérdés. Protestáns teológia a 20. században* (Budapest: Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1997), 12.

⁴ „A történelem folyamán azonban feltárult egy olyan terület, amelyen a keresztyén testvéri érületnek egészen új formában kell megnyilvánulnia ahhoz képest, amit a korábbi századok felismertek és megtettek — a szociális kérdéstről van szó. Ez hatalmas feladatot jelent, s amennyiben eleget teszünk neki, örömtelíbb választ adhatunk a legmélyebb kérdésre, az élet értelmének kérdésére”, Adolf von Harnack, *A keresztyénség lényege* (Budapest: Osiris, 2000), 168.

⁵ Szabó, „Európa: többvallású világ? — Új vallások megjelenése a közéletben”, 85.

la harmadik nemzedékeként értelmezhető, a többek között Max Weber és Werner Sombart nevével fémjelzett gazdaságszociológiai irányzatnak.

A XIX. század végén azzal kellett szembesülni, hogy a nyugat-európai társadalom- és gazdaságfejlődés letért a protestáns etikai alapokról, a kapitalizmus további fennmaradása már nem igényelte, hogy e gazdasági rend egyéni hordozói szubjektíve magukévá tegyék ezen etikai normákat, az evilági aszkézis átépítette a világot, de a világi javak hatalomra jutottak az emberek felett, kiveszett az aszkézis szelleme. Ennek következtében a XIX. század utolsó évtizedeiben törvényszerűen előtérbe került az egyes felekezetek, így a különböző protestáns egyházak társadalomra gyakorolt közvetlen hatásának kérdése, a szociáletikai nézetek megfogalmazásának sürgető feladata.

A nyugat-európai protestáns szociáletikai irányzatokat tekintve négy fő áramlatot lehet megkülönböztetni. Egyrészt említésre méltó a Poroszországban államegyházi szerepet betöltő evangélikus egyház szociálkonzervatív nézetrendszere, mely jelentős szellemi befolyással bírt Bismarckra, ezen etikai rendszer alapját képezvén az általa megindított szociális reformoknak, mely reformok a kapitalista gazdaság keretei között maradvá, állami kezdeményezésre, felülről irányítva vezettek jóléti, társadalombiztosítási programok végrehajtására.⁶ Magyarországon a protestáns egyházaknak az államhoz fűződő viszonya kevésbé szoros lévén, hasonló jellegű hatásokról, szellemi befolyásról nem beszélhetünk, ugyanakkor a német liberális teológia jelentős hatást gyakorolt a XIX. század második felének magyar protestáns gondolkodására.

Másik irányzatként beszélhetünk a belmissziói mozgalmak szociális tevékenységéről, mely mozgalmak különösen Angliában és Skóciában fejtettek ki intenzív működést, az egyháztagok egyéni hitéleti aktivitására, kegyes életfolytatására alapozva, az egyházak mellett működő civil szervezetek keretei között folytatták jótékonyági tevékenységüket a társadalom különböző, szociálisan hátrányos helyzetben lévő csoportjai között, így árvaházakat tartottak fenn, leányanyákat, munkanélkülieket, alkoholistákat gondoztak, részesítettek támogatásban. Ezen mozgalmak viszont igen korlátozott erőforrásokkal rendelkeztek, sok esetben a hivatalos egyházi fórumok által nem is támogatva, nem rendelkeztek egységes programmal s közéleti szerepvállalásukról sem lehet beszélni, így társadalomformáló hatásuk igen csekély volt. Ez sajnos különösen igaz Magyarország esetében, ahol szintén alakultak belmissziói egyesületek pl. a Filadelfia

⁶ Günter Brakelmann és Traugott Jähnichen, *Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994).

Egyesület, a Lórántffy Egyesület, de ezen szervezetek tevékenységét a hivatalos egyházi hatóságok nem karolták fel.

Az előbbi két irányzattal szemben, melyek a kapitalista gazdasági rend keretei között kívántak szociális programokat végrehajtani, a harmadik irányzatként említhető vallásos szocializmus, mely alapvetően a svájci Hermann Kutter és Leonhard Ragaz nevéhez fűződik, a kapitalista társadalmi-gazdasági rend gyökeres átalakítását hirdette meg, de ezen irányzat a protestáns egyházak és hívek részéről alapvetően elutasításra talált, Magyarországon is tulajdonképpen ezen irányzatnak egyetlen ismertebb képviselője volt, Jánosi Zoltán debreceni teológus.⁷

Végezetül említenünk kell a történelmi kálvinizmus irányzatát, mely hangsúlyozta mind az egyéni hitéleti aktivitás, a kegyes életfolytatás fontosságát, mind a kapitalista gazdasági rend keretei közötti, kálvinista etikai alapokon nyugvó szociális programok közéleti síkon történő megjelenítését. A történelmi kálvinizmus irányzata Hollandiában alakult ki Abraham Kuyper vezetésével, aki a XIX. század szekularizálódó holland világában vált egy reformatori veretű, szigorú kálvinista konfesszionális irányzat legfőbb képviselőjévé, vezéralakjává. Kuyper államtanában a „szabad egyház szabad államban” elve alapján azon programot hirdette meg, hogy a szabad állam vezetésében is Krisztus akarata érvényesüljön, tehát szigorú hitvallásos és buzgó keresztyének vezessék az államot, s akkor Krisztus uralkodik a politikában is.⁸ A magyar református teológiában Abraham Kuyper első számú követője Sebestyén Jenő professzor volt.

II. MAGYAR VÁLASZOK: A KAPITALIZMUS KÉSEI KIALAKULÁSA ÉS A PROTESTÁNS TEOLOGIA

A magyar protestantizmus nemcsak valláserkölcsi eszme és közművelődési tényező, hanem politikai elv is volt a koraújkortól kezdődően, melynek programja a független, alkotmányos, nemzeti államban található fel. Azon alapelvekből, mely szerint csak a Szentírást ismerik el feltétlen tekintélyként s minden emberi viszonylagos, következik a pápával és az Isten kegyelméből uralkodókkal szembeni ellenállás. Azonban a protestantizmus nem a tekintély elleni lázadás, hanem az áltekintély elleni tiltakozás s a tár-

⁷ Kovács J. István, *A keresztyénség és a társadalmi kérdések* (Budapest: Magyar Református Egyház, 1933), 213, 268.

⁸ Abraham Kuyper, *A kálvinizmus lényege* (Nagybánya: Nánásy István Könyvnyomdája, 1914).

sadalmi együttélésnek, az állami létnek olyan formáit szentesíti, melyek a másik protestáns alapelvűből, a hit általi megigazulás elvéből következnek. Ugyanis az Isten országa terjedésének és az általános emberi jólét előmozdításának eszköze a társadalmi rend, a kormányzók és kormányzottak közötti előjárói és alattvalói viszony fenntartása, Isten, önmagunk és felebarátaink iránt való kötelességünk teljesítése. A protestantizmus nem jelenthet szélsőséges individualizmust, az individualizmus túlhajtása már a felvilágosodás terméke. A hit ugyanis az embert Istentől rendelt életviszonyainak megszentelése irányába vezeti, a megigazulás adta belső szabadság a megszentelődött érzület gyümölcseként jelentkező cselekedetekhez vezet. Természetesen a cselekedeteknek az érzülettől függő, belső, erkölcsi értékük szerinti megítéléséről van szó s nem cselekedetek útján történő üdvözülésről. A hit által való megigazulás az egyéniségnek és szabadságnak a szellemi és lelki téren való elismerése maga után vonja annak az emberi élet összes viszonylataiban való elismerését is, így következik a vallási és lelkiismereti szabadságból a politikai, szellemi, társadalmi és gazdasági szabadság is.⁹ A hit által való megigazulás alapelvűből vezethető le egyrészt az állami főhatalom önálló joga, az állam önállóságának hangsúlyozása az egyházzal szemben, az állami és egyházi hatáskörök elválasztása, sőt az államnak mint uralkodó társadalomnak az egyház fölé való emelése, másrészt a nemzetek politikai szabadságjoga, melyben a nemzeti állam, a helyhatósági és egyéb önkormányzatok elve nyer támaszt. A két elv az alkotmányosságban ötvöződött, az alkotmányos államkormányzat nyert általa szentesítést.¹⁰

A lelkiismeretei, polgári, politikai szabadságjogok, a szabad kutatás és vizsgálódás szelleme a modern korban a liberalizmusban jelent meg, amely a protestantizmusnak mint szülőjének jellemzőit viselte magán. Így a protestantizmus a liberalizmus fontos ápolója volt mindenkor, s a XIX. század végén is a liberalizmus és protestantizmus szövetségesre talált egymásban (liberális teológia, kultúrprotestantizmus) ugyanazon értékek, az alkotmányos szabadság és nemzeti jellemvonás megőrzésére, mint ahogy korábban a rendiséggel is szövetkezett. A liberalizmus azonban a századvégen egyre inkább elvesztette bensőségét, mind jobban a külső felé törekedett, a hit által való megigazulás mellett a cselekedetek érdemszerző volta újból megjelent. Így a liberalizmus nagy jelentőséget tulajdonítva az egyéni érdemeknek a belső érzületen nyugvó gondolkodással és cselekvésmóddal szemben, az idealizmussal szemben mindinkább

⁹ Pokoly József, *A protestantizmus hatása a magyar állami életre* (Budapest: Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, 1910), 523-24.

¹⁰ Friedrich Julius Stahl, *Der Protestantismus als politisches Prinzip*, 1-37.

előtérbe került a realizmus. A gazdasági életben a szélsőségesse vált individualizmus, a durva önzésben megnyilvánuló realizmus a liberalizmussal szemben a szocializmus ellenhatását teremtette meg. A „sola fide” elv mellett ugyanis háttérbe szorult a „sola gratia” elve, az isteni kegyelem ugyanis a felebaráti szeretetre is int, Luthernek a keresztyén ember szabadságáról megfogalmazott gondolatainak csak egyik fele kapott hangsúlyt — „a keresztyén ember senkinek sem szolgája” —, a másik fele — „a keresztyén ember mindenkinek szolgál” — viszont elhalványult.¹¹ Így a századfordulón a protestantizmus új kihívások elé került, kevésbé az állami lét kérdései, az alkotmányosság problémái kellett, hogy foglalkoztassák, hanem a társadalmi kérdések előtérbe kerülésével kellett szembesülni. A liberális kapitalizmus vadhajtasai és a szocializmus eszméáramlatának megjelenése a protestantizmustól választ követelt a társadalmi kérdések vonatkozásában, a kapitalizmus és protestáns etika kapcsolata kérdésében. Ráadásul a magyar kapitalista társadalom és gazdaság néhány röpke évtized alatt történő kifejlődése — egyes nyugat-európai területekkel szemben — eleve nem a protestáns etikai alapokon történt, így a szociális nézetek megfogalmazásának feladata Magyarországon még sürgetőbben jelentkezett, mint Nyugat-Európában.

Az Angliában kibontakozó ipari forradalom a javak termelésének jelentős fokozását megteremtve a középosztályok széles rétegeiben tett lehetővé egy igen jelentős mértékű fogyasztásbővülést, ez viszont egy nemzetközi mintaadó hatást, versengő utánzást idézett elő a kevésbé fejlett (fél)perifériális államok középosztályainál. Ugyanakkor a kelet-közép-európai államok gazdasági teljesítménye nem tette lehetővé ezen fogyasztásbővülést, így csak a nemzedékek során felhalmozott ékszer- és nemesfémkészletek eladogatásával, birtokok hitelezők részére történő elzálogosításával vagy eladásával tudtak forrást teremteni fogyasztási igényeik kielégítéséhez. Minthogy a köznemesség sem föld-, sem munkaerő-tartalékokkal nem rendelkezett, a fenti folyamatok ezen társadalmi rend lassú elsorvadásához vezettek, de ugyanez történt nem-nemesi középosztályok jelentős részével, így a prekapitalista kézműves és iparos rétegekkel is.¹² A magyar gazdaságtörténet szempontjából érdemes említést tennünk arról, hogy már 1825 és 1848 között a magyar társadalom dőzsölt a fogyasztásban, jelentős mértékű ércpénz és nemesfém exportjával finanszírozva az ebből eredő külkereskedelmi

¹¹ Pokoly, *A protestantizmus hatása*, 525-27.

¹² Andrew C. Janos, *Haladás, hanyatlás, hegemonia Kelet-Közép-Európában* (Budapest: Helikon, 2003), 66-74.

hiányt.¹³ Mindez a túlfogyasztási hajlandóság, mely már az Anjou-korban és a koraújkorban is fizetési mérleg problémákhoz vezetett, különösen kritikussá vált a század utolsó harmadában, a magyarországi kapitalizmus kibontakozásának időszakában. Így tulajdonképpen a nyugat-európai protestáns etika a magyar gazdaságtörténet szempontjából egyfajta kontraproduktivitással járt, hiszen a nyugat-európai kultúrában szerepet játszó puritán etika tette lehetővé azon jelentős mértékű tőkefelhalmozást, mely az ipari forradalom átütő erején keresztül a fogyasztási szokások — puritán etikát sok esetben negligáló — elterjedéséhez vezettek.

A Max Weber-i kapitalista etika és a klasszikus liberalizmus a kapitalista sikert a szorgalom, az önmérséklet, különböző emberi erények függvényében értelmezte, s nem a kockázatvállalást tekintette alapvető kritériumnak. A XIX. század második felétől viszont a termelési és beruházási folyamatokban a felhalmozódott tőkék kezelése, a pénz- és tőkepiaci rendszer működése egyre nagyobb szerepet kapott, így a piaci folyamatokban egyre fontosabb tényezővé vált a tőkebefektetésekkel kapcsolatos kockázatvállalás, e piaci folyamatok sok olyan szereplőt jutalmaztak, akik a szó klasszikus értelmében nem voltak szorgalmasak, a befektetett munkával és egyéni erőfeszítésekkel nem volt összhangban meggazdagodásuk, jövedelemrealizálásuk. Sok esetben viszont a reálgazdaság szereplői (gazdák, iparosok stb.) jövedelmei elmaradtak a szorgalmuk, erőfeszítéseik által indokoltnak vélt szinttől, s e problémák különösen élesen jelentkeztek Európa (fél)perifériális gazdaságaiban, kifejezetten Közép-Európában.¹⁴ Mindez természetesen szintén kiváltotta a megfelelő reflexiókat a protestáns szociáletika részéről, egyfajta visszatérési kísérletként a klasszikus protestáns etikához.

A magyar — és általában a kelet-közép-európai (lengyel, román) — társadalom nemesi és preindusztriális nem-nemesi, a piaci és gazdasági vállalkozás veszélyei(kockázatai) előtt menekülő középosztályai az állami szolgálatban keresván menedéket váltak a modern nemzetállam megteremtőivé (szemben a nyugat-európai társadalmakkal, ahol az emelkedő vállalkozói/polgári középosztály piacbővítő törekvéseivel fonódott össze a nemzetállam keletkezése). Így ezen (fél)perifériális európai társadalmakban a középosztályok gondolatvilágában sajátos módon ötvöződött a liberalizmus és az etatizmus.¹⁵ Ez a sajátos szimbiózis természetesen a kelet-közép-európai protes-

¹³ Fényes Elek, *Magyarország statisztikája*, 1. köt. (Pest: Trattner, 1842), 248-49.

¹⁴ Janos, *Haladás*, 158; Alexander Gerschenkron, *A gazdasági elmaradottság történelmi távlatból* (Budapest: Gondolat, 1984), 11-16.

¹⁵ Janos, *Haladás*, 75.

táns szociáletika szempontjából is értelmezhető, hiszen ezen magatartás is a Max Weber-i kritériumokkal áll kapcsolatban, nevezetesen a kockázatvállalás iránti elkötelezettség hiányával, a szorgalom egyfajta, az állami szolgálatban történő megnyilvánulásával.

1. A liberális teológia: Bartók György, Szóts Farkas, Tisza István, Bernát István és Kovács J. István

A liberális teológia a XIX. század végének uralkodó teológiai irányzata, melynek térhódítása szoros összefüggésben állt a polgárság növekvő társadalmi szerepével, mely társadalmi csoport nemcsak gazdasági értelemben kívánta a szabályozó korlátok ledöntését, hanem az eszmék szabad versenyében is.¹⁶ A liberális teológiának a kiegyezés utáni államhoz való viszonyát az határozta meg, hogy a modern társadalomban a reformáció eszméinek hatását, a demokráciában a kálvinista presbiteri elv elterjedését látták, ami persze nem jelentette azt, hogy bálványt csinált volna az államból, annak mindenben alávetette volna magát. Tudomásul vette, hogy az egyház az államban él — mely államban már elmúlt a Habsburg-veszedelem, s a magyarság játssza a vezető szerepet — és e keretben választotta el az állam és egyház feladatát: az állam működését az anyagi, külső dolgokra irányulónak vélte — így a népiskolai oktatás területén is hajlandó volt a felekezeti oktatásról lemondani —, az egyház hatókörét a szellemi, lelki területre korlátozta.¹⁷ Ezen megközelítésben — a német liberális teológiai hatásoknak köszönhetően — a lutheránus két birodalom elvének megnyilvánulását láthatjuk.

A liberális teológia térhódítása kisebb részben Erdélyhez köthető, különösen pedig a pesti teológiai akadémiához. A XIX. században ugyanis Erdélyben is megjelent a nemesnek is nevezhető liberalizmus, melyet még Nagyenyeden Kovács Ödön képviselt, s melyet Kolozsvárra a dogmatikus Nagy Károly származtatott át.¹⁸ A Nagyenyedről indult erdélyi liberális teológia igazán a kolozsvári teológiai akadémián bontakozott ki az 1890—1916 közötti időszakban, s olyan neves képviselői voltak a fent nevezetteken kívül, mint Kenessey Béla vagy Kecskeméthy István, akiknek munkásságát egy igen

¹⁶ Lendvai, *A magyar protestantizmus*, 51.

¹⁷ Márkus Jenő, *A liberális szellem a református egyházban. A magyar református liberális teológia* (Budapest: Kálvin, 2005), 116-17.

¹⁸ Kozma Zsolt, „Ravasz László erdélyi gyökerei és életműve”, *Confessio* 1 (2008): 10-11.

mély biblicitás is áthatotta.¹⁹ Ezen biblikus szellem a német vagy pesti liberalizmussal szemben egy sokkal erősebb koraújkori református tradíciót képviselt.

Az 1916–1932 közötti időszakot már inkább a történelmi kálvinizmus irányzata uralta, mely egyébként Kovács Ödön és Nagy Károly (már 1903-ban, tehát a Kálvin-évfordulót évekkal megelőzően lefordította az *Institutiot*) püspök munkásságát is áthatotta, de különösen Makkai Sándor és Tavasz Sándor tanított és írt ezen szellemben. Az erdélyi püspökké választott Makkai és a később a Duna-melléki Egyházkerületben püspökké választott Ravasz László értékteológiájára viszont markáns befolyást gyakorolt Böhm Károly és Bartók György értékfilozófiája, s az előbbire Schneller István pedagógia professzor is. A teológia célját abban jelölték meg, hogy az ifjabból keresztyén személyiségeket neveljenek az Isten országa számára.²⁰ Mindez a teológiai liberalizmus és a történelmi kálvinizmus kapcsolódására, egyfajta kontinuitásra mutat.

Bartók György²¹ *Az őskeresztyénség és a szociális kérdés* c. tanulmányában Keresztelő János pusztai kivonulásával szembeállította Jézus evilági aktivitását, miszerint Krisztus e világ közepette hirdette tanát, az egész teremtet világnak prédikálva Isten országát, mindent átható tevékeny szeretetet s nem böjtöt, szüntelen imádkozást követelve. Ezen isteni birodalmat viszont nem egy készen lévő valóságként fogja fel, hanem folyton fejlődő hatalomként, mely rendre az emberek szívét rabul ejtve, szellemi birodalomként épül.²²

Bartók véleménye szerint az evangélium mindenekelőtt erkölcsi megújítást, a testi vágyak s a lélek szenvedélyi megöklését kívánja, ami viszont nem jelenti azt, hogy az élet anyagi oldala iránt semminemű érzékkel nem bírt volna Jézus. Ugyanakkor a jézusi tanítás elsősorban vallási s csak másodsorban szociális, a tanítás felöleli a szellemi élet minden kérdését, a morálist és szociálist egyaránt, de mindent vallásos szempontból tekint. Mind a szegény a maga szegénységében, mind pedig a gazdag javai

¹⁹ Kozma Zsolt, „A kolozsvári protestáns teológia”, *Credo* 3-4 (2005): 275.

²⁰ Uo. 275-76.

²¹ Bartók György (1845–1907) Nagenyeden folytatta teológiai tanulmányait, majd 1872–1874 között a tübingeni egyetemen tanult s szerzett bölcsészdoktorátust. Volt lelkes Nagenyeden és Szászvároson, tanított a nagyenyedi teológiai akadémián, 1899-ben az Erdélyi Református Egyházkerület püspökévé választották s a kolozsvári teológián az újkantiánus értékteológia képviselőjeként tanára volt többek között Ravasz László későbbi dunamelléki püspöknek is. Emellett közművelődési szerepkörében szerkesztette az Egyházi és Iskolai Szemlét, s választmányi tagja volt a Magyar Protestáns Irodalmi Társaságnak. Zoványi Jenő, *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon* (Budapest: Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1977), 53.

²² Bartók György, „Az őskeresztyénség és a szociális kérdés”, *Protestáns Szemle* 4 (1908): 213-14.

helyes felhasználásával az Isten országa céljai megvalósításán munkálkodik, a szociális kérdés megoldására hivatottak pedig csak a Jézus vallásának szellemében juthatnak megoldásra. Az anyagi viszonyok miatti aggodalmaskodás elvetése, az Istenbe vetett feltétlen bizalom hirdetése véleménye szerint pedig tétlenség, tunyaság helyett éppen az örömteljes élet, a jókedvű, intenzív munkálkodás irányába hajtja a híveket.²³

A társadalmi kérdések vonatkozásában arra hívja fel a figyelmet, hogy a jézusi szemlélet nem a társadalmi rendszer újjáalakítását jelenti, nem intézményi megközelítésű, hanem a társadalom tagjainak, az egyéneknek a lelki újjászületésén keresztül vezet az út a szociális kérdések megoldása felé.²⁴ Ebben is legfontosabbnak — Pál apostol nézeteivel azonosulva — a munka kötelességének kitüntetett jelentőségét említi, az alóla történő kibúvást jogtalannak minősítve akár szegények, akár gazdagok esetében, így tulajdonítva a munkának erkölcsi értéket.²⁵ Bartók megközelítése a protestáns szabadelvű hagyományokat követi, individuáletikai és munkaetikai megközelítésben kezeli a társadalmi problémákat.

A *keresztyénység és a szocializmus* c. írásában arra hívja fel a figyelmet — Eucken, a jénai egyetem liberális vallásfilozófia professzora nézeteivel azonosulva —, hogy a protestantizmusnak a századfordulón elengedhetetlen kötelessége a társadalmi kérdésekkel kapcsolatos határozott álláspont kialakítása. Tanulmányában határozottan szembeállítja a protestantizmus szociális gondolatát kora szocialista/szociáldemokrata eszméivel. Amíg a protestáns szociális gondolat véleménye szerint a jézusi tanításban gyökerező emberszeretet által áthatott társadalmi rendet hirdeti, az Isten országa evilági térhódítását a fokozatos társadalmi javítás által, addig kora szocializmusa a társadalom tagjainak megkárosításával, a társadalmi rend felborításával, egyes társadalmi csoportok, osztályok elleni küzdelemmel akarja célját elérni, ellensége Istennek, vallásnak s minden vallásos intézménynek. Sőt kifejezetten azt értékeli kora szocializmusa legfőbb negatívumaként, hogy ideológiai, vallási, politikai vitákba bonyolódva éppen a munkás-ság szociális kérdéseire nem adnak választ.²⁶ Alapvető elvi ellentétként mutatja be, hogy a szocialisták az emberekre nem mint önállóságra törekvő egyénekre tekintenek, hanem tömegrészekre, így a tömeg rokonszenvének megnyerésére legfontosabb eszköznek az érzéki javak hasznosságára történő folytonos utalást tekintik, egyfajta ellen-

²³ Uo. 215-16.

²⁴ Uő, „Az őskeresztyénység és a szociális kérdés”, *Protestáns Szemle* 5 (1908): 292.

²⁵ Uo. 295.

²⁶ Uő, „A keresztyénység és a szocializmus”, *Protestáns Szemle* 9 (1908): 581-83.

vallást teremtve, s mindeközben a fogyasztás jogának magasra értékelése mellett a munka kötelezettségét nem hangsúlyozzák. Minden vallásos eszmével leszámolva pedig az egyén fejlődésének lehetőségét zárja ki a szocializmus nézetrendszere, hiszen a tökéletesedéshez a tudományok fejlődése, a törvények ereje nem elegendő, ehhez elengedhetetlenek a morális erők, az egyéni lelkiismeretnek Isten uralma alá rendelése.²⁷ Bartók tehát a kollektivista szocializmussal szembeállítva itt is hangsúlyozza a keresztyénség individuális megközelítését, s a kálvini etikának a munka fontosságára és a mérsékelt fogyasztásra vonatkozó nézetei tükröződnek gondolataiban.

Vallás és élet, egyház és állam c. összefoglaló munkájában megfogalmazza, hogy a társadalmi élet egészséges fejlődésének, nemzetek felemelkedésének és fennmaradásának záloga nem az ész tudása, hanem a vallás által szankciót nyert erkölcsi erő. A tudás önmagában az önző vágyat nem képes megfékezni, hanem csak az evangélium által nyújtott erkölcsi újjászületés. A századforduló kapitalizmusa szociális problémái megoldásának gátját éppen abban látja, hogy a tudás előtérbe kerülésével az etikai tartalom háttérbe szorult, a társadalmi szereplők tettei felett az okos önzés uralkodik, miközben a szeretet elvesztette befolyását a lelkekre.²⁸

Véleménye szerint a kálvinizmusnak az állam és egyház egységéről vallott nézete abban nyilvánul meg, hogy a Krisztus törvénye — a szabadság és a szeretet — uralkodik mindkettőben, Krisztus szelleme hatja át az egyház, az állam, az egész társadalom, a politika és a gazdaság minden viszonylatát. Mind a lelkipásztorok és tanítók, mind a hatóságok és tisztviselők a „respublikai alapokon nyugvó teokrácia” szolgái. Elismeri az egyház autonóm hatalmát a tantételekre, a kultuszra, belső fegyelemre vonatkozóan, melyre nézve az államnak nem engedhet befolyást, az államtól megkívánhatja, hogy a lelkiismereti szabadságot ne sértse. A hívő embereknek — mint polgároknak — az egyesülésre való jogát hangsúlyozza a művészeti, tudományos, ipari vagy kereskedelmi élet szervezeteihez hasonlóan, melyhez igényelheti a polgári hatóság védelmét és segítségét. Ugyanakkor az egyház, mint nyilvános intézmény, mint társadalmi szervezet az — Istentől származó szuverenitással bíró — államhatalomnak alárendelt, melynek jogában áll megítélni, hogy az egyházi szervezet az állam érdekeibe nem ütközik-e, magát az állam ellenőrzésének alá kell vetnie. Vagyis állam és egyház kölcsönös jogait és kötelességeit fogalmazza meg: az állam tartsa tiszteletben a polgárok hitét, vallásos

²⁷ Uo. 584-87.

²⁸ Uő, *Vallás és élet, egyház és állam* (Kolozsvár: Ellenzék Könyvnyomda, 1906), 12-14.

meggyőződését, az egyház ismerje el intézményei külső szervezeti, társadalomszervezési vonatkozásában az állam jogait.²⁹

Az államnak a különböző életkörökhöz fűződő viszonyát, így gazdasági szerepvállalását illetően azt hangoztatja, hogy szemben a premodern állammal, a századforduló modern állama olyan kultúrállam, mely nemcsak a jogrendet köteles védeni s a szellemi, erkölcsi fejlődés feltételeiről köteles gondoskodni, hanem az ipari és kereskedelmi haladás szempontjából is beavatkozási lehetősége van, s ez számára nemcsak jog, hanem kötelezettség is, melyben a protestáns egyházra, mint legfőbb segítőtársára is támaszkodhat.³⁰ Bartók tehát a kor gazdasági-szociális feszültségeinek kezelése szempontjából a vallás hatása alá vetett államhatalom szerepét is hangsúlyozza, Kálvinnak a genfi városállamról és Kuypernek a holland államról megfogalmazott nézeteihez hasonlóan.

A kolozsvári teológia mellett a pesti teológiai akadémia szerepe még fontosabbnak tekinthető a liberális teológia térhódítása szempontjából. A pesti teológiai akadémiának elévülhetetlen érdemei voltak, hiszen köréből indult újra 1858-ban Ballagi Mór szerkesztésében a *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, az intézet keretei között tartatott fenn az 1870-es évektől — Ballagi Mór és Kovács Albert vezetésével — a *Magyarországi Protestáns Egylet* és később oroszánrésze volt a *Magyar Protestáns Irodalmi Társaság* és lapja, a *Protestáns Szemle* életre hívásában és szellemi fenntartásában is.³¹ A korszak két kiemelkedő püspöke közül Török Pál az alapítástól 1883-ig irányította az intézményt, majd Szász Károly vezetése alatt történt meg a lelkészképzés egységes alapokon történő újjászervezése mind az öt egyházkerületben, e korban lettek tanárai a pesti teológiai akadémiának pl. Petri Elek, Kenessey Béla vagy Szabó Aladár, aki később a belmissziói mozgalomban játszott fontos szerepet.³²

A Protestáns Egyházi és Iskolai Lap kiadásában később szerepet vállalt az 1908-ban alakult Kálvin Szövetség, mely szervezet gyakorlati vetületben sokat tett a szociális problémák kezelése érdekében, népjóléti intézményeket, helyi hitel-, értékesítő és segélyező szövetkezeteket alakított, s e szervezet alapítója Bernát István volt.³³ A Kálvin Szövetség szorosan kapcsolódott a történelmi kálvinizmus irányzatához, tehát a

²⁹ Uo. 20-26.

³⁰ Uo. 31-32.

³¹ Szóts Farkas, „A budapesti teológiai akadémia félszázados múltjáról”, *Protestáns Szemle* 9 (1905): 505.

³² Uo. 506.

³³ Lendvai, *A magyar protestantizmus*, 305.

liberális teológia és a történelmi kálvinizmus kapcsolódási pontjaként értékelhetjük e szerepvállalást, illetve Bernát István személye, akinek az I. világháborút követően igen szoros kapcsolata volt Bethlen István miniszterelnökkel, s igen aktív szerepet játszott a református egyházban és a kor gazdasági életében is, szintén a liberális teológia és a történelmi kálvinizmus kapcsolatát szimbolizálja.

A Magyarországi Protestáns Egylet 1871 októberében alakult a valláserkölcsei életnek jézusi szellemében s a korabeli művelődés eredményeivel is összhangban lévő megújítását célozva. Tevékenysége egy-két évenkénti, felolvasásokkal összekötött közgyűléseiben és évkönyvek kiadásában mutatkozott, de pártolás hiányában már 1883-tól szünetelt munkássága, végezetül 1890-ben feloszlott.³⁴

A feloszlásra került Protestáns Egylet szerepét a Magyar Protestáns Irodalmi Társaság vette át, még vagyonát is ezen társaságra ruházta át 1890. június 15-én.³⁵ A liberális teológiai irányzathoz szorosan kapcsolódó intézmény, különösen annak folyóirata a Protestáns Szemle meghatározó befolyást gyakorolt a kor protestáns közgondolkodására. A társaság felolvasásai keretében rendszeresen szociáletikai tárgyú előadásokkal is találkozhatunk, mely előadások egyik rendszeres előadója volt Pulszky Ágost egyetemi tanár. A szocializmus eszméi terjedésének veszélyeire hívva fel a figyelmet, alapvetően két momentumot emelt ki: egyrészt a szocializmus nem számol az ember lelkének egészével, csak a polgárosodás folyamatának tökéletlensége miatt kiemelt jelentőségre szert tett szempontokra, az anyagi javak elosztási problémáira, a közvetlen élet-szükségletek kielégítésére tekint, másrészt módszertani szempontból is problémás, hogy a javak mindenkire nézve egy és ugyanazon mértékben történő rendelkezésre állását és nem e javak szaporítását tekinti elsődleges célnak. E célfüggvény tükrében sokkal nagyobb problémának tekinthető az egyéni kezdeményezés elfojtása, az egyéniség korlátozása, mint egész osztályok, széles tömegek szenvedése, hiszen csak az előbbi biztosíthatja a rendelkezésre álló javak növekedését, természetesen megfogalmazva azt is, hogy ezen elkerülhetetlen szenvedéseknek lehetőség szerinti korlátozására szükséges törekedni. A fentiek tükrében kárhoztatandónak tekinthető minden olyan eszköz, mely a vasszocializmus megteremtésére a csalhatatlan tekintély elvének megújításával törekszik, az egyéniség szabad fejlődését, az egyéni tehetség alakulását elnyomja. Így elutasítandó a szocialisztikus társadalmi berendezkedésre történő mindennemű törekvés, nemcsak a marxi alapvetésű szocializmus, de ugyanígy a keresztényszocializ-

³⁴ Zoványi, *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, 383.

³⁵ Márkus, *A liberális szellem a református egyházban*, 125.

mus gondolata is, ugyanis a római egyház szervezeti centralizációja, hagyományai jól összeférnek a társadalom szocialisztikus szervezetével, melynek keretében az emberek egyenlősége, az anyagi javakban való minél egyenlőbb részesedése e szervezet és az emberek megfelelő szellemi vezetése által érhető el, valamint elvetendő az orosz birodalom cezaropapizmuson alapuló társadalmi modellje is. Ennek nyomán a polgárosodást, akárcsak a görög és római polgárosodást egy újfajta barbárság fenyegetheti, így a protestáns egyházaknak kiemelt szerepük van az egyéniség fejlesztése gondolatának ébrentartásában, az egyéni lelkiismeret, az egyéni eljárásért való személyes felelősség hitének élesztésében.³⁶ Mint később látjuk a 30-as évek gazdasági válságára adott szabadelvű protestáns válasz hasonlóképpen elutasítja mind a bolsevizmust és a nemzeti szocializmust, mind a keresztényszocializmust és a korporativizmust.

Érdekes a liberális teológiai irányzathoz sorolható Kenessey megközelítésében az állam és egyház felelősségének értelmezése a szociális kérdés kezelésében, mikor azt mondja, hogy az állam is isteni intézmény és az Isten országának sáfára, s a protestantizmus térhódítása nyomán nem tisztán adminisztratív szervezet, hanem erkölcsi feladatok letéteményese, így a szociális feladatok nagyobb részét elláthatja a protestáns egyházak helyett (mint ahogy Magyarországon az állam látta is el ezeket alapvetően).³⁷

Bár elismeri Európában és Magyarországon is a római katolikus egyház növekvő szerepvállalását a szociális problémák kezelésében, azért felhívja a figyelmet a lényeges különbségre: a római egyházban az egyházi renden van a feladat súlypontja, a laikus csak a pénzét adja e célokra, tehát tulajdonképpen a középkori tradíciókat folytatja újult erővel a római katolikus egyház, ugyanakkor a protestáns egyházakban a gyülekezetek tagjai maguk kell kivegyék részüket e szociális munkából, tekintettel arra, hogy a súlypont az egyénen, illetve az egyénekből alakult gyülekezeten van a protestantizmus szellemében.³⁸ Tehát e különbségtétel is jelez egyfajta liberális, individuális alapú megközelítést a protestáns egyházak szociális munkássága vonatkozásában, ami a későbbi évtizedekben, pl. az 1930-as években válik még fontosabbá, mikor a totalitárius, kollektivizmusra alapozó rendszerek terjednek el Európában.

Fentiek tükrében nem igaz azon bevett álláspont, miszerint Magyarországon a protestáns egyházak a szociális problémára érzéketlenek lettek volna az I. világháború

³⁶ Pulszky Ágost, „A jelenkori társadalmi mozgalmakról és tanokról”, *Protestáns Szemle* 1 (1894): 56-59.

³⁷ Kenessey Béla, „A protestáns egyház társadalmi munkássága”, *Protestáns Szemle* 4 (1894): 274.

³⁸ Uo. 276.

előtt (mint ahogy Kovács J. István is ezzel indít az 1930-as évek elején írott *A kereszténység és a társadalmi kérdések* c. művében), hiszen az egyház fogalmába beleértendők a protestáns egyházak körül, azok tagjai által létrehozott civil szerveződések is. Mint láthatjuk, a Magyar Protestáns Irodalmi Társaság tevékenységében is fontos szerepet játszott a szociális kérdésekre történő reflexió, miután az 1890-es évekre felszínre kerültek a magyar tőkés átalakulás problémái, melyekkel szélesebb — így egyházi — körökben is szembesülni kényszerült a magyar társadalom.³⁹ A gazdasági élet problémái közül kettő különösen kapcsolódik a tőkés átalakuláshoz, a gazdaság új szervezeti rendszere kialakulásához. Egyrészt a pénzügyi intézményrendszer növekvő szerepe s már e korban kezdődő elszakadása a reálgazdaságtól — gondoljunk csak az első, 1873-ban az országon végigsöprő tőkés gazdasági válságra, mely szoros összefüggésben állt a tőkepiac túlzott aktivitásával, vállalatok fiktív alapításával —, másrészt az egyre szélesebb társadalmi osztályt alkotó munkásság problémája. Az egyik oldalon „a nagy tözsdei szédelgések, a pénz embereinek üdvtelen spekulációi”⁴⁰ társadalmilag igazságtalannak tekinthető nyereségei, a protestáns hivatásetikától, az Isten munkatársa státusától elszakadó meggazdagodás folyamata, a másik oldalon a tradicionális közösségeiből kiszakadó munkásság alacsony jövedelme, a betegségi és öregségi „ellátórendszerek” tradicionális formáit felváltó új intézményrendszer hiánya látható. A kettőt összekapcsolja nemcsak a nemzeti jövedelem elsődleges elosztásának aránytalansága, hanem a „másodlagos elosztás” hiánya is, s nem feltétlenül az államháztartás által végrehajtott redistribúció elégtelenségéről van szó — bár ennek fontosságát ebben a korban a protestáns szociáletika már felismeri Németországban —, hanem a tőkések által végrehajtott önkéntes újraelosztás hiányáról, a koraújkori protestáns etika elhalványulásáról, amikor a tőkés gazdaság biztosította tőkefelhalmozás már csak az egyéni luxusfogyasztás céljait s nem szociális alkotások életre hívását szolgálja. A felelősség kérdése e tekintetben ráadásul kettős: egyrészt a szociális alkotások támogatásának hiányában ölt testet, a képződő jövedelem szociáletikai szempontból nem megfelelő felhasználásában, másrészt abban a felelőtlenségben is — ami az elsődleges problémával szemben már egyértelműen a modern tőkés gazdaság jelensége —, hogy magának az elsődleges jövedelemnek a képződése során, a nagyüzemi rendszerű, a korábbinál sokkal bonyolultabb gazdasági szervezeti rendszerben elmosódnak a személyes felelősség

³⁹ Petri Elek, „Az újtestamentum társadalmi eszméi és intézményeiről”, *Protestáns Szemle* 3 (1893): 361.

⁴⁰ Uo. 362.

határai, s egy-egy rossz üzleti döntésnek szélesebb munkásrétegek jövedelmi helyzetére gyakorolt negatív hatásait — pl. a munkanélküliség következményeit — nem veszik figyelembe.

E társadalmi problémák kezelése megköveteli, hogy a társadalmi életbe „egy kis socialis olaj vegyüljön”, de még fontosabb, hogy az evangélium lelke hassa át a társadalmat.⁴¹ Ezen megközelítés véleményem szerint pont azt érzékelteti, hogy az elsődleges nem a szociális intézményrendszer, az állami szociálpolitika, hanem a lelkület megváltozása, tehát a protestáns felelősségérzet aktivizálódása, visszatérés a protestáns etikai gyökerekhez.

Szöts Farkas⁴² *Az evangélium hatása a nemzetekre* c. tanulmányában történeti vizszonekintésben kifejti, hogy minél hívebb követője egy nemzet az evangéliumnak, annál magasabb értelmi világosságban van része, s bemutatja a protestantizmus által meghódított országok, tartományok (Hollandia, Skócia, egyes svájci kantonok és német tartományok) példáján a protestantizmusnak a tudás, a szabadság és a jólét növekedésében játszott szerepét, a reformációnak a római katolicizmushoz képest kedvezőbb hatását a nemzetek haladásában. Különösen fontosnak tartja a reformáció szerepét a tudomány, a nemzeti irodalom és az iskolarendszer felvirágzásában, de gazdasági-társadalmi vetületben kiemeli a vállalkozó kedv nagyobb mértékét is a protestáns területeken, illetve a puritánok államalkotó erejét Anglia és Amerika példáján.⁴³ Ez utóbbi momentum azért különösen is érdekes, mert Weber művét megelőzően fogalmazza meg Szöts e gondolatot.

Fontosnak ítéli, milyen nagyra növelte a protestantizmus a nemzetek magán- és közszabadságát, a vallási, lelkiismereti és politikai szabadság eszméjét miként érvényesítették a protestáns államokban. E széleskörű szabadságokon, népképviselőten és önkormányzatiságon szerveződött protestáns államokat rend, béke és folytonos haladás

⁴¹ Uo.

⁴² Szöts Farkas (1851—1918) a teológiai liberalizmus meghatározó képviselője a XIX. század utolsó és a XX. század első két évtizedében, jelentős befolyást gyakorolva a protestáns teológiai oktatás és közművelődés területén. Teológiai tanulmányait Budapesten végezte 1870-1874 között, majd a marburgi és utrechti egyetemen is eltöltött egy-egy évet s már 1879-től a budapesti teológiai akadémia rendes tanárává nevezték ki a rendszeres teológiai tanszékre, 1911-ben a bécsi protestáns teológiai fakultás díszdoktorává választották. 1895-1915 között a korszak meghatározó protestáns közművelődési szervezetének, a Magyar Protestáns Irodalmi Társaságnak titkára volt, 1889-1904 között a Protestáns Egyházi és Iskolai Lap, 1895-1913 között a Protestáns Szemle szerkesztői feladatait is ellátta. Zoványi, *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, 616.

⁴³ Szöts, „Az evangélium hatása a nemzetekre”, *Protestáns Szemle* 4 (1900): 235-36, 240.

jellemezte, ugyanis az isteni kegyelemben való élő hit ereje féket vetett a lázongó lélek kitöréseinek, így ezen államokban a szabadság nem vált szabadossággá, a függetlenség pedig féktelenséggé. Mindez lehetővé tette ezen államok jelentős demográfiai teljesítményét és gazdasági előrehaladását is.⁴⁴ Szóts ezen megközelítése rokonságot mutat Troeltsch gondolataival a protestantizmus társadalmi hatásait illetően.

A *protestantizmus hódításai* c. írásában a protestantizmusnak az élet különböző területeire gyakorolt hatását mutatja be, így egyházi, tudományos és kulturális, politikai, vallási, erkölcsi és végezetül szociális hódításokról értekezik. A fenti tanulmányhoz hasonlóan az erkölcsi és politikai hatás vonatkozásában kiemeli a protestantizmus szerepét az egyéni felelősség és szabadság elvének térhódítása, illetve az alkotmányosság és politikai szabadság kivívása területén.⁴⁵ A protestantizmus tudományos és kulturális hatása kapcsán arra hívja fel a figyelmet, hogy a szabad vizsgálódás proklamálásával felszabadította a tudományos gondolkozást, s e szabad tudományos szellemnek következménye a technikai és ipari találmányoknak felvirágzása, mely a XIX. század gazdasági növekedését lehetővé tette.⁴⁶

A protestantizmus szociális feladatai kérdésében arra hívja fel a figyelmet, hogy korának fontos kérdésévé vált a vagyon, a pénz és a munka megosztásának problémája, a munkaadó és munkásosztály érdekkiegyenlítésének megoldása, melynek orvoslásában szerepet játszhat — a német gyakorlathoz hasonlóan — a törvényhozás, a gazdaságilag gyengébbeknek az erősebbek által történő kizsákmányolásának korlátozása. Ugyanakkor arra is felhívja a figyelmet, hogy a vagyonosok és vagyontalanok, a munkaadók és munkások egymáshoz való viszonya elsősorban erkölcsi kérdés, így elsősorban erkölcsi orvoslásra van szükség egyháztársadalmi úton, a társadalmi különbségeknek az evangéliumi szeretet erejével történő mérséklésére törekedve. A szociális problémák orvoslására tehát az evangéliumot tekinti a leghathatósabb gyógyszernek, egyrészt a krisztusi hit erejével a bajok forrásainak, a különböző bűnöknek a megszüntetését, másrészt a külső bajoknak a könyörülő szeretet munkáival történő enyhítését.⁴⁷ Szóts megközelítésében tehát említésszerűen megjelenik az állami szociálpolitika lehetősége, de elsősorban az egyéni erkölcsi felelősség hangsúlyozására törekszik.

⁴⁴ Uo. 243-46.

⁴⁵ Uő, „A protestantizmus hódításai”, *Protestáns Szemle* 2 (1901): 82, 85.

⁴⁶ Uo. 82.

⁴⁷ Uo. 86-87.

A *szociálizmus, történeti áttekintésben* c. munkájában a szocialista mozgalmak által feltárt társadalmi problémák, a munkásosztály politikai és gazdasági elnyomása, erkölcsi és társadalmi nyomora kezelését fontosnak értékeli, de elveti a különböző szocialista/szociáldemokrata mozgalmak megoldási javaslatait, így a magántulajdon eltörlését, a vagyon és munka kollektivizálását, a verseny megszüntetését. Pozitív példaként említi ugyanakkor a keresztyénszocializmus és állami szocializmus megjelenését, mely irányzatok nem vallották a kollektivistá társadalmi berendezkedést, hanem fontosnak tartották a társadalmi fejlődésben az egyéni érvényesülés elvét, amit viszont az erkölcsi rend magasabb törvényeinek kívántak alávetni. Így kitér Stoecker porosz udvari lelkész, a keresztyénszocialista párt alapítója munkásságára, illetve a német agráriusoknak a szövetkezeti eszme elterjesztésében játszott szerepére mint a keresztyénszocializmus példáira, illetve az állami szocializmus vonatkozásában Bismarck kancellár szociális törvénykezésére. A magyar viszonyok vonatkozásában a keresztyén altruista gondolkodásmód térhódítását tartja elsődleges fontosságúnak, mely képes lehet a felsőbb társadalmi osztályokat rábírni az alsóbb osztályok gazdasági és erkölcsi bajain segíteni.⁴⁸

Szociális reformok szociálizmus nélkül c. tanulmányában már azon véleményének ad hangot, hogy a szocialisták gondolatainak igaz elemeit méltányolni kell, az általuk feltárt politikai, gazdasági és erkölcsi problémák megoldása pedig a vallásnak és a tudománynak, az egyháznak és az államnak a legfontosabb feladata. E két intézmény szerepe gondolatmenetében nem elválasztható attól, hogy a szociális probléma kettős természetű: legalább annyira erkölcsi, mint gazdasági/politikai természetű. Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy sem az erkölcsi, sem a gazdasági/politikai javulás nem áll be csak akkor, ha az evangélium reformálja meg a társadalmat: az egyházaknak érvényre kell juttatni a krisztusi szeretet és igazság uralmát a társadalomban, minden embert testvérnek, az emberiséget Isten országának vallva, az államoknak gazdasági, kulturális és politikai reformokkal valóságos demokráciát kell építeniük, melyben minden társadalmi osztály azonos politikai és gazdasági jogokkal rendelkezve, egyenlő feltételek mellett harcolhatja meg az élet nemes harcát.⁴⁹

⁴⁸ Uő, „A szociálizmus, történeti áttekintésben”, *Protestáns Szemle* 10 (1906): 665-68.

⁴⁹ Uő, „Szociális reformok szociálizmus nélkül”, *Protestáns Szemle* 3 (1910): 180, 186.

Tisza István⁵⁰ *A szocializmus és az egyház* c. írásában a szocializmus fogalma alatt minden olyan törekvést értett, mely a munkásság sorsának javítását célozta, akár állami eszközökkel, akár más társadalmi osztályok támogatásával, mely az egyház jóindulatát és támogatását kell, hogy élvezze, hiszen a vallás minden humanisztikus törekvésnek szövetségese, az emberiség földi boldogságára irányuló igyekezet elősegítője és megnemesítője. Elveti a XIX. század elejének kapitalizmusát, amennyiben az a tömegek legnagyobb nyomorával jár együtt, hiszen ez elzárja az útját annak, hogy a munkás vagyont szerezzen magának, ezáltal az egészséges versenyt lehetetlenné teszi, amely a haladás előfeltétele. Ugyanakkor kiemeli, hogy a megelőző fél évszázadban a munkásság helyzete lényegesen javult, mind a bérvizonyokat, mind egyéb szociális körülményeiket tekintve. Mindez azzal áll összefüggésben, hogy a mind előrehaladottabb gépesítés nyomán az ember szerepe egyre inkább a gépek felügyeletére s vezetésére terelődik át, így a termelés egyre olcsóbbá válik s a fogyasztás növekedését teszi lehetővé, a munka egyre produktívabbá válik s érvényesülnek a munkás szellemi, erkölcsi tulajdonságai. Tehát a munkásosztály előtt nyitott az emelkedés útja, a munkabérek emelésének lehetősége, természetesen ez feltételezi a munkásság szellemi és erkölcsi képességeinek emelését, munkája produktivitásának fokozását. Mindez megköveteli a termelés rendjének szabályozását, a munkás egészségének munkahelyi védelmét, a női és gyermekmunka szabályozását, a betegség-, baleset-, nyugdíj- és munkanélküliségi biztosítást, emellett az önképzés lehetőségének megteremtését. A munkásság magasabb bérének csak akkor van létjogosultsága, ha azt nem erkölcsi és testi romlását szolgáló vágyak kielégítésére használja fel, tehát erkölcsi nevelése is fontos szempont. A fentiek megvalósításának két útja lehetséges: az állami kényszer vagy az önsegély útján történő intézkedés a munkás érdekeinek védelmében. Tisza álláspontja szerint az állami beavatkozás a minimumra szorítandó, a protestáns hagyományok jegyében a társadalmi erők szabad működésére kell alapozni, hiszen a református egyházat az autonómia, a társadalmi tényezők szabad öntevékenysége megtestesülésének tekintette. Így

⁵⁰ Tisza István (1861–1918) a szabadelvű teológiai irány meghatározó képviselője a századelő Magyarországon, tanulmányait Budapesten, Berlinben — ahol Simmel és Harnack előadásait is hallgatta — és Heidelbergben végezte. 1915-ben a pesti egyetemen a jog, 1917-ben a debreceni egyetemen a teológia díszdoktorává avatták. 1886-tól országgyűlési képviselő, 1903–1905 és 1913–1917 között miniszterelnök volt s rövid ideig a képviselőház elnöki teendőit is ellátta. Egyházi szerepvállalása jegyében 1902-től a nagyszalontai egyházmegye gondnoki, 1907-től a dunamelléki egyházkerület főgondnoki tisztét töltötte be, a Magyar Protestáns Irodalmi Társaságnak 1898-tól választmányi tagja, 1907-től alelnöke, majd 1915-től elnöke volt. Zoványi, *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, 638-39.

azt tekintette üdvösnek, ha a munkásosztály emelkedésének, a társadalmi problémák békés megoldásának eszközeként a munkás egyéni értékének fokozását biztosítják, életérdekei szempontjából sorsát a saját kezébe helyezik, tehát erőteljes autonóm szervezetek útján elégit ki. Ennek megfelelően inkább tekinti követendőnek az angol munkásegyletek érdekképviselői szerepvállalását, mint a bismarcki Németország állami szociálpolitikai programjait. Ezen megoldás természetesen jelentős feladatot ró a református egyházra is álláspontja szerint: álljon oda a szegény ember mellé, tartsa vissza a materializmus, élvhajhászat és osztálygyűlölet indulataitól, töltsen meg erkölcsi tartalommal, a szeretet szellemével gazdasági érdekei érvényesítésére irányuló törekvéseit. Ugyanakkor figyelmeztessen a gazdag embert felelősségére, a vagyonával járó kötelezettségeire, a környezetében élő emberek, munkavállalói iránti szolidaritására. Mindez pedig nemcsak a lelkes kar felelőssége, hanem az egyetemes papság elvéből kiindulva minden egyháztágé is.⁵¹ Tisza megközelítésében a kálvinista tradíció határozottan megnyilvánul egyrészt az egyéni felelősség hangsúlyozásában, másrészt a munkaetika és a mértékletes fogyasztás gondolatának összekapcsolásában.

Tisza István vonatkozásában érdemes megemlítenünk, hogy reá Abraham Kuyper munkássága is hatást gyakorolt, számára a holland történelmi kálvinizmus irányzata — főképp annak társadalomformáló hatását tekintve — szimpatikus volt, sőt 1916 áprilisában Kuyperrel személyesen is volt alkalma találkozni Budapesten.⁵²

Bernát István⁵³ *Változások küszöbén. Szociálpolitikai tanulmányok* c. kötetében azon véleményének ad hangot, hogy a XIX. század végének feladata már nem a közjogi kérdések kezelése, hanem a társadalmi kérdések megoldására kell koncentrálni. Ugyanakkor a megelőző évtizedek jelentős társadalmi-gazdasági átalakulása a gondolkodás középpontjába a vagyonszerzési törekvéseket, a vagyoni előnyök biztosítását, a pénz szerepének értékelését emelte, tehát a kapitalizmus alapjainak lefektetésére sor került,

⁵¹ Tisza István, „A szocializmus és az egyház”, *Protestáns Szemle* 1 (1903): 29-34.

⁵² Hermán M. János, „Tisza István emlékezete Hollandiában”, *Református Szemle* 3 (2011): 304-07.

⁵³ Bernát István (1854—1942) a századforduló és a két világháború közötti korszak liberális protestantizmusának meghatározó világi képviselője. Tanulmányait Pozsonyban, Pesten és Bécsben végezte, előbb miniszteri tisztviselő, 1888-tól az ipariskolák felügyelője, 1892-től a gazdaszövetség ügyvivő igazgatója, 1919-től közgazdasági egyetemi tanár. A megalakuló önálló Magyar Nemzeti Banknak 1924—1937 között alelnöke, a Magyar Tudományos Akadémiának 1906-tól levelező, 1927-től rendes tagja. Jelentős volt egyháztársadalmi munkássága, így a Magyar Protestáns Irodalmi Társaságnak választmányi tagja, a Magyar Kálvin Szövetség elnöke, a dunamelléki egyházkerületnek tanácsbírója volt. Zoványi, *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, 72. Botos János, *A Magyar Nemzeti Bank története II. Az önálló jegybank 1924—1948* (Budapest: Presscon, 1999), 14, 184.

de ez jelentős társadalmi igazságtalanságokkal és a nemzeti érdekek szempontjából meghatározó jelentőségű osztályok szempontjainak elhanyagolásával járt együtt.⁵⁴

A kiegyezést követő negyedszázad fejlődését értékelve arra hívja fel a figyelmet, hogy az anyagi haladás nem járt együtt a társadalom erkölcsi fejlődésével, ami nélkül pedig hosszú távú gazdasági fejlődést nem tart elképzelhetőnek.⁵⁵ Problémaként értékeli, hogy a nemzeti lélektől mindig is távol állt a gazdasági haladás szükségességének, a társadalom tagjainak a végzett munka alapján történő értékelésének gondolata, így ez az igények korlátozásához vezetett, amely ugyan individuálisan elfogadható létstratégia, de a magyar nemzetnek Európa haladó nemzetei közé történő emelkedését nem szolgálta. Így a XIX. században megkésve bekövetkezett gazdasági emelkedés külső okokra vezethető vissza, a nemzeti lélektől idegen folyamat, a zsidóság emancipációjának, a vasútfejlesztésnek, a külföldről érkezett vállalkozók és szakmunkások munkájának s az ezek mögött álló külföldi tőkebeáramlásnak köszönhető. Ezen gazdasági fejlődés ráadásul tulajdonképpen a fővárosra koncentrálódott, a vidék lemaradása fokozódott, sőt a vidéki társadalom mozgékonyabb rétegeinek fővárosba áramlását is erősítette, ami a vidéki társadalom megszerveződése szempontjából további veszteségeket jelentett. Mindemellett a gyorsan fejlődő fővárosi élet fogyasztási mintái széles körben elterjedtek, mely fogyasztáshoz a hazai gazdasági alapok hiányoztak.⁵⁶ Mindebben Bernát rámutat a protestáns etikai alapok hiányára: a munkaetika gyengeségére, a fogyasztás szerepének erősödésére, a hazai vállalkozói szellem gyengeségére.

A kor gazdasági fejlődése alapjának az önzést látta, a magasabb szempontok által nem korlátozott gazdasági érdekek a közérkölcsök megrontását, a kötelességérzet megsemmisülését eredményezte. Ráadásul a gazdasági érdekcsoportoknak az állammal történt szoros összefonódása a gazdasági szabadság korlátozásához is vezetett, a felhalmozódott gazdagság egyre aránytalanabb megoszlását eredményezve, ami társadalmilag fenntarthatatlanná vált, így szükségesnek látta az ezen folyamatokat ellensúlyozó gazdaság/szociálpolitikai irányváltást.⁵⁷ Fontos problémaként értékeli, hogy a nagyipar jelentős fejlődése, tőkefelhalmozása mellett a kisipar számottevő visszaesésének lehettek tanúi, ami a vagyoneeloszlás további torzulását eredményezte. Sajátos gondolatként fogalmazza meg a kisebb tőkékkel kapcsolatosan, hogy azok elveszítik

⁵⁴ Bernát István, *Változások küszöbén. Socialpolitikai tanulmányok* (Budapest: Hornyánszky Viktor Könyvnyomdája, 1893), 4-5.

⁵⁵ Uo. 13.

⁵⁶ Uo. 18-22.

⁵⁷ Uo. 27-30.

reproduktív jellegüket, további tőkefelhalmozásra nem teremtenek lehetőséget, csak a munka pusztá eszközévé süllyednek, s ez jelentős mértékben oka a társadalmi polarizálódásnak is. További problémaként értékeli, hogy a nagyipari tőkefelhalmozás — szemben a nyugat-európai tendenciákkal — nem szolgál sem technikai fejlesztéseket, sem filantróp célokat. Sajátos ellentmondásként fogalmazza meg azt is, hogy egyes nagytőkés csoportoknak az adó- és pénzügyi intézményrendszeren keresztül történő állami preferálása az egyenlőség és szabadság elvét hirdető liberális gazdaságfelfogással szembehelyezkedik, súlyos problémaként értékeli a gazdasági és politikai hatalom közötti szoros összefonódást. Ugyanakkor természetesen azzal kapcsolatos kétségeit is megfogalmazta, hogy a társadalom széles rétegeit illetően a munkaszorgalom és a takarékoság azon mértéke fennállt-e, mely lehetővé tette volna a gazdasági emelkedést.⁵⁸ Tehát e gondolatában is megfogalmazza mind a kapitalista fejlődést hordozó nagyipari csoportokat, mind a társadalom nem kapitalizálódó szélesebb rétegeit illetően a protestáns alapokon nyugvó kapitalizmus felépítésére való alkalmatlanságot, a liberális elveken nyugvó szabadversenyessé váló kapitalizmus hiányának problémáját.

A magyar demokrácia múltja, jelen és jövője c. munkájában értékeli a magyar társadalom 1867 utáni átalakulását. Ő is megfogalmazza, hogy a protestantizmus előtt álló kihívás a századfordulón már nem az ausztriai házzal és az osztrák államoldallal kapcsolatos viszonyrendszer kérdése, hanem a belső társadalmi élet problémáinak kezelése.⁵⁹ A megvalósuló politikai átalakulás vonatkozásában egyrészt hangsúlyozza azt, hogy abban a sajátos társadalmi szerkezet, a polgári réteg alacsony társadalmi aránya s idegen eredete következtében a nemesi középrétegek játszottak meghatározó szerepet, de ez nem egyedülálló, hiszen a XIX. század elejétől kezdve a német fejedelemségekben is ezzel szembesülhettünk. Másrészt ezen nemesi réteg a társadalmi alkotó munkában közel nem tudott olyan eredményeket és aktivitást felmutatni mint a megelőző századok alkotmányvédelmi küzdelmeiben. Megjelenik nála a kálvini szellemi-lelki arisztokrácia gondolata, kárhóztatva, hogy az átalakulás nem tette lehetővé a feladatra legalkalmasabb egyéneknek a társadalom vezetésében a megfelelő szerep betöltését, az isteni kiválasztáson alapuló kormányzati ideál megvalósítását. Legalább ilyen problémaként emeli ki a munka tiszteletének, a protestáns hivatásetikának a hiányát, ami ráadásul együtt járt a nyugat-európai fogyasztási szokások elterjedésével, mégpedig

⁵⁸ Uo. 34-39.

⁵⁹ Uő, *A magyar demokrácia múltja, jelene és jövője* (Budapest: Rákosi Jenő Budapesti Hírlap Újság-vállalata, 1904), 9.

ezen fogyasztásnak a privilegizált rétegek mellett egyre szélesebb társadalmi csoportokban történő megjelenésével. Véleménye szerint csak a munka szeretete, az egyéni tehetség érvényesülésének biztosított szabad tér — mely az industrializációnak elengedhetetlen feltétele — és a puritán erkölcsök együttesen képesek a társadalom előrehaladását biztosítani. Fentiek tükrében fontos feladatként fogalmazza meg a munkaerő fejlesztését, mint a legfontosabb kormányzati, társadalmi feladatot, hasonlóképpen elengedhetetlennek tekinti a munkaszervezés javítását, a munkaerő és munkaidő pazarlásának csökkentését.⁶⁰ A megvalósult kapitalizmus tehát tökéletes ellentéte a kálvini társadalom-ideálnak, hiszen sem a tőkefelhalmozódást szolgáló hivatás-etika és mérsékelt fogyasztás nem érvényesült a tőkés átalakulás útjára lépő Magyarországon, sem a predesztináción nyugvó kiválasztódás.

Problémaként értékeli az önkormányzatiság elvének háttérbe szorulását, azon politikai modell irányába történő elmozdulást, mely egyre inkább kiterjeszti a központi államhatalom jogköreit és feladatait, csökkentve a gazdasági és társadalmi önszerveződések hatókörét. Mindezzel együtt járt az állam jelentős túlköltekezése és a magas adóterhek, melyek bénítóan hatottak a gazdaságra és az önkormányzatokra, így a nemzeti tőkefelhalmozásra is, melynek következtében a kiegyezést követő három évtizedben sem alakult ki jelentős nemzeti ipar.⁶¹ Így a megvalósult kapitalizmus erős állami szerepvállalás melletti s belső tőkefelhalmozás nélküli jellege is a kálvinista alapon nyugvó modellel nem összeegyeztethetőnek tekinthető.

Haladó protestantizmus c. írásában arra hívja fel a figyelmet, hogy a politikai és gazdasági élet által felvetett problémák megoldásának csak akkor van esélye, ha a haladás útja kellőképpen meg van alapozva, amihez viszont az erkölcsi és vallási élet megreformálása szükséges, így a protestáns egyházak odafordulása a társadalmi kérdések irányába. Mindez amiatt is égető szükségként jelentkezett, mert a századelőn egyre több fiatal, így kálvinista lelkészek is a Bernát által rombolónak minősített szocialisták befolyása alá kerültek. Véleménye szerint a keresztyénség és a nemesebb értelemben vett szociális törekvések között régi kapcsolódás áll fenn, ahol a keresztyéni szeretet uralkodik, ott a szociális kérdés megoldódik, mert a legpontosabban kidolgozott törvénynél is jobban tudja biztosítani mindenkinek az őt megillető részt. Így nemcsak a szocialistákat ítéli el, hanem az önzés korlátlanságára építő manchesterizmust is.⁶²

⁶⁰ Uo. 42-50.

⁶¹ Uo. 56-60.

⁶² Uő, „Haladó protestantizmus”, *Protestáns Szemle* 7 (1905): 53-54.

Troeltsch és Harnack nyomán hangsúlyozza a keresztyén erkölcs és a művelődés szerepét a társadalmi problémák leküzdése területén, minden szociális feladat megoldásában ennek tulajdonít elsőséget, így az alsóbb néposztályok felemelkedése is csak erkölcsi és műveltségi felemelésük révén valósulhat meg, miközben a gazdagokat is fel kell világosítani az egyháznak arról, hogy a vagyon kötelességekkel jár a közösség irányában. Ugyanakkor Adolph Wagnerre hivatkozva az egyéni szociális szerepvállalás mellett annak is létjogosultságát látja, hogy az adórendszer szociális és erkölcsi szempontból történő átalakítására kerüljön sor.⁶³

A világháború utáni írásaiban, így *Vallás és szociáldemokrácia* c. tanulmányában határozottan kritizálja a korabeli szocialista irányzatokat, mivel mindent a könnyen elérhető célok szolgálatába állítanak, a munkát megillető bérre, a munkásság emberhez méltó anyagi jólétére koncentrálva csak, minden fennköltebb törekvéstől eltekintve, ami nemcsak ellentétbe kerül az érzék feletti célokat szolgáló keresztyén érzülettel, hanem sok esetben határozottan szembe is szállnak a vallással, az egyházakkal. Ezáltal viszont azon burzsoá felfogás hatalmába kerülnek, mely csak a kényelemnek, gazdagságnak, vagyonnak él, minden egyébről lemondva, így a vallási és erkölcsi tekintetek által nem korlátolt gazdasági életben a vagyonnak a végtelenségig fokozhatónak vélt tömege válik kapoccsá közöttük.⁶⁴ A *hit diadala felé* c. munkájában arra hívja fel a figyelmet, hogy a gazdasági élet rendje a kapitalizmus keretei között megbomlott a XX. század első évtizedeiben, a fékevesztett gazdagodni vágyás nem talált kielégülésre s közben a gazdagság fokozódása mellett mind többen érezték magukat szegénynek. Azon vagyoni eszközök birtokában, melyek a korábbi századok korlátozottabb igényeit bőven kielégítették volna, tömegesen érezték magukat szegénynek, nyomorban lévőnek, s a gazdagodás nem tette az embereket sem jobbakká, sem boldogabbakká. Bernát véleménye szerint a szabadság hangoztatása mellett, republikánus köpönyegbe bújtatva a központi hatalomnak egyre több jogosultságot adtak az egyénnel szemben a szabadság korlátozására, messze meghaladóbb mértékben, mint a korábbi századok fejedelmei esetében. Így egyaránt ítéletet mond a francia szocialista kormányzás, a szovjet modell, a fasiszmus és a nemzeti szocializmus felett, ehelyett az erkölcsi, politikai és gazdasági válságból csak abban az esetben lehet kitörni, ha magasabb szem-

⁶³ Uo. 57, 63.

⁶⁴ Uő, „Vallás és szociáldemokrácia”, *Protestáns Szemle* 6 (1927): 353.

pontok alá rendelik a társadalom tagjainak erejét, tehát vallásos alapon történő újjászületésre, új reformációra van szükség.⁶⁵

Kováts J. István⁶⁶ egész életét áthatotta elmélet és gyakorlat szoros egysége, hiszen az ő megközelítésében egyértelműen a dogmatikából nő ki az etika, az elméletből a gyakorlat, az életvitel, így a rendetlenné válás is a tévtanításokból sarjadzik ki. Így pl. az egyházi életben, a gyülekezetek működése vonatkozásában is — mint egyházkerületi főjegyző — szigorúan számon kérte a költségvetések, zárszámadások és pénztárkönyvek rendben tartását.⁶⁷ Így nem véletlen, hogy az általa képviselt — még a XIX. századi liberalizmusban gyökerező — keresztyén szociáletika igen jelentős hatást gyakorolt kora egyházi életére.

A Kálvin Szövetség konferenciáján 1918-ban *A keresztyénség társadalmi erői a múltban* címmel tartott előadásában felhívta a figyelmet arra, hogy a szociális kérdés egyre erőteljesebben előtérbe kerül, s ezelől a református egyház sem térhet ki. Elfogadja egyrészt Sombart azon véleményét, hogy az egyház a történeti fejlődés során a kapitalizmus szolgálatába szegődve elfeledkezett társadalmi hivatásáról. (*Várható változások az egyház és az állam viszonyában* c. későbbi írásában éppen azért fogalmazza meg fenntartásait a protestáns egyházak államsegélyével kapcsolatosan, mert Harnack véleményével azonosulva attól fél, nehogy az állam kicsiny pénzen tartott erkölcsi rendőreivé váljanak az egyházak, csendesítve a sorsukkal nem ok nélkül elégedetlen tömegeket.⁶⁸) Másrészt — *A keresztyénség lényege* c. munkájára hivatkozva — egyetért Harnackkal abban, hogy az evangéliumnak jelentős szociális üzenete is van, nevezetesen a szegények iránti szolidaritás és testvériség hirdetése, amely az emberi lélek

⁶⁵ Uő, „A hit diadala felé”, *Protestáns Szemle* 5 (1937): 111-12, 115.

⁶⁶ Kováts J. István (1880–1965) előbb 1905-ben jogi doktorátust szerzett, 1904-től a budapesti teológiai akadémián — közben 1906-ban az edinburghi teológián — folytatta tanulmányait, 1909-ben teológiai magántanárrá, majd 1914-ben rendes tanárrá neveztetett ki a budapesti teológiára, közben a bölcsészkarra is beiratkozott, ahol 1913-ban doktorált. Jelentős volt irodalmi, közművelődési munkássága, így 1917-ben a Magyar Protestáns Irodalmi Társaság választmányi tagja lett, a Protestáns Egyházi és Iskolai Lapnak 1909–1913 között főmunkatársa, 1914-től társszerkesztője, a Kálvinista Szemlének 1932-ben felelős, 1933-ban főszerkesztője lett. Egyházi és politikai közéleti szerepvállalása is meghatározó volt, így 1916-ban a dunamelléki egyházkerület aljegyzőjévé, 1929-ben főjegyzőjévé, 1923-ban konventi, 1928-ban és 1939-ben zsinati taggá választották, 1921-ben Ravasz László ellenfele volt a püspökválasztás során. 1918 ősze és 1919 márciusa között a protestáns ügyek kormánybiztosa, 1920 májusa és decembere között kultuszminisztériumi államtitkár volt, 1920–22-ben pedig nemzetgyűlési képviselő. Zoványi, *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, 342.

⁶⁷ Hegyi-Füstös István, „Quis? — Quid? — Quomodo? Dr. Kováts J. István”, *Confessio* 1 (2006): 55.

⁶⁸ Kováts J., „Várható változások az egyház és az állam viszonyában”, *Protestáns Szemle* 12 (1940): 366.

végtelen értékének elismerésével áll kapcsolatban, de a fennálló viszonyok erőszakos megváltoztatásának gondolata távol áll az evangélium szellemiségétől.⁶⁹ A probléma sürgető voltát abban látja, hogy a szociális feszültségek kiéleződése s így az egyház jelentősebb társadalmi szerepvállalása akkor kerül napirendre, amikor egy gazdaságban bekövetkezik az átmenet a tradicionális, őstermelés és kisipar által dominált rendről a gyáripari rendszerre (tehát a kapitalista átmenet fontosságát hangsúlyozza), ami az európai centrumterületeken a XIX. században végbement, de véleménye szerint Magyarországon csak akkor indult meg jelentősebb mértékben. Az egyház középutas politikáját hirdeti: nem tarthat a korabeli társadalmi mozgalmak egyikével sem. Sem azzal, mely az egyént a társadalom fölé kívánja helyezni, sem azzal, mely az egyént el akarja nyeletni a társadalommal. Ehelyett mind az egyén, mind a köz érdekét szem előtt tartva, a „szeresd felebarátodat, mint önmagadat” elv jegyében kívánja a társadalmi rend egyensúlyának megőrzését. Azért is elveti a modern társadalmi mozgalmakat, mert azok erőszakos úton — osztályharc, tömegsztrájk — kívánják a társadalmat átformálni, míg a keresztyénség lelki forradalmat hirdet. A külső keretek megváltoztatását önmagában nem tekinti elegendőnek, hiszen előbb az individuumokat kell megváltoztatni, s az új lélek számára majd ők megtalálják az új kereteket.⁷⁰ A liberális teológia más képviselőihez hasonlóan Kovács J. is felismeri a kapitalista gazdaságra történő átmenet problémáit, amelynek kezelésére ő is az individuum szintjén, lelki aspektusból lát első sorban lehetőséget.

Későbbi, *Korunk égető társadalmi problémái* c. cikksorozatában négy kérdésre tért ki: egyén és közösség viszonyára, a magántulajdon rendszerére, a földkérdésre és a munkanélküliség problémájára. Egyén és közösség viszonyát boncolgató tanulmányában szembeállítja egymással a szélsőségesen liberális megközelítést és a mindenható állam ideáját hirdető etatizmust. A szélsőséges liberalizmus elismeri az egyén korlátlan jogát képességei és erői saját előnyére történő kiaknázására, melyet a köz nemhogy nem korlátozhat, hanem a közösség éppen arra szolgál, hogy keretei között ez szabadon megvalósulhasson. Az etatizmus szellemében viszont az egyéni érdeknek a közösség érdekeivel szemben háttérbe kell szorulnia, sőt a közösségnek kötelessége minden egyéni törekvést lehetetlenné tenni, mely csak az egyén, s nem a közösség érdekeit szolgálja. Véleménye szerint a református álláspont egyik szélsőséget sem tekintheti elfogadhatónak, sem a válságba vezető előbbi, sem a válság kezelése nyomán előtér-

⁶⁹ Uő, „A keresztyénség társadalmi erői a múltban”, *Protestáns Szemle* 1-3 (1918): 65-68.

⁷⁰ Uo. 79-80.

be került utóbbit. A társadalmi egyensúly arany szabályaként két szentírási igeszakaszt említ: „szeresd felebarátodat, mint tenmagadat” és „egymás terhét hordozzátok és úgy töltsétek be a Krisztus törvényét”. Ezek jegyében fogalmazza meg, hogy bár a magántulajdonon alapuló gazdasági rendszer talaján áll, mégsem fogadható el, hogy néhány száz egyén kezében halmozódjék fel a birtokállomány jelentős része, néhány érdekcsoport birtokolja a tőkeállomány nagy részét s álláshalmazok egyidejűleg több állást töltsenek be. A nemzet testét alkotó földhöz, a nemzeti vagyonhoz, szellemi és fizikai munkaalkalmakhoz minden dolgozni akaró s tudó embernek joga van, hiszen mindenkihez szól az isteni parancs: „szaporodjatok és sokasodjatok és töltsétek be a földet”. Így a nemzet hosszú távú fennmaradása véleménye szerint elengedhetetlenné teszi a fentiek igazságosabb elosztásának biztosítását, csak ez biztosíthat forradalommentes, békés fejlődést, de a forradalmi megrázkódtatásoktól nem az állami mindenhatóság védhet meg, hanem csak az evangélium egyént átható lelke. Ennek jegyében szembeállítja egymással a fenti szentírási törvényeket érvényesítő északi protestáns nemzetek és a Szentírás által csak felszínesen érintett, társadalmi megrázkódtatásoktól sújtott dél-európai katolikus államok életét.⁷¹

A magántulajdon kapcsán arra hívja fel a figyelmet, hogy a magántulajdon rendszerének felváltása valamiféle vagyonközösségi rendszerrel megszüntetne minden egyéni ambíciót és alkotási vágyat, ami az emberi haladás súlyos kárával járna. A kollektív gazdasági rendben aligha fejtene ki bárki fokozottabb tevékenységet, a munka egyforma jutalmazása bénítóan hatna mind a fokozottabb munkakedvre, mind a nehezebb munka felvállalására, a munkaszeretet önmagában csak kevés embert ösztönözne nagyobb ismeret és ügyesség megszerzésére, így a munkateljesítmény és a munkaminőség is romlana közös termelés és közös vagyon rendszere mellett. Mindemellett a magántulajdon fokozottabb szerzésére irányuló vágy a család jóléte és jövője iránti gondoskodásból is ered, így a magántulajdon elleni harc egyben a család intézménye ellen is irányul, nézete szerint a magántulajdon és a család az egész társadalmi-gazdasági rend két tartóoszlopaként fogható fel. Ugyanakkor szükségesnek tartja a legkiáltóbb vagyoni ellentétek kiküszöbölését, a magántulajdon szerzésének módjait korlátok közé szorítandónak tekinti, de a vagyoni különbségeket nem tartja megszüntethetőnek.⁷² A magántulajdon szerepének az egyéni ambíció és a társadalmi haladás szempontjából tör-

⁷¹ Uő, „Korunk égető társadalmi problémái”, *Protestáns Szemle* 3 (1935): 121-23.

⁷² Uő, „Korunk égető társadalmi problémái”, *Protestáns Szemle* 4 (1935): 182-83.

ténő szükségszerűsége megjelenik Bernát Istvánnál, s Sebestyén Jenő és Ravasz László későbbiekben bemutatandó nézetrendszerében is.

2. Kálvinizmus-reneszánsz a századforduló Magyarországon

A kálvinizmus feltámadása Magyarországon a XIX. század végére tehető, s tulajdonképpen három féle kálvinizmus-irányzatról beszélhetünk. Korábban, a XIX. század teológiatörténetét tekintve a kálvini teológiai és egyházszervezeti eszmények homályba borultak, Révész Imre egyháztörténész sarkos megfogalmazásában a kálvinizmus „kezdetű múlttá válni”.⁷³ Természetesen a kálvinizmusnak többféle értelmezését tekinthetjük: beszélhetünk egyrészt kizárólag Kálvin tanításairól, másrészt ennél tágabban, a református(kálvinista) egyházaknak Kálvin tanításain alapuló s a reformáció koráig visszanyúló — de a maguk precizításában a XVII. századtól, a református ortodoxia korában kidolgozott — hittételeinek rendszeréről, harmadrészt a legtágabb értelemben mindazon teológiai, etikai, politikai, társadalmi meggyőződések együtteséről, melyek a Kálvin és a református protestantizmus hatása alatt álló területeken maradandó hatást gyakoroltak az emberi gondolkodásra, a történelemre, az állam politikai szervezetére és a társadalmi rendre. Warfield megközelítésében a hittételek egy sajátos vallásfelfogásban gyökereznek, melyből egy komplex tudományos teológiai rendszer következik a tételes kifejtés eredményeként, a sajátos teológiai rendszerből sajátos egyházszervezet következik s végül sajátos társadalmi rend, politikai felfogás.⁷⁴

A XIX. század végének kálvinizmus-értelmezése nem választható el a közjogi helyzet alakulásától. Az 1894/95. évi vallásügyi törvények a református egyház közjogi helyzetének végleges megszilárdulását eredményezték, így a kor liberális közjogi és teológiai megítélése tükrében ez a magyar protestantizmusnak a vallás- és lelkiismereti szabadságra irányuló több évszázados küzdelmének beteljesedéseként jelentkezett, a XIX. századi liberalizmus a protestáns/református szellemiség egyenes ági leszármazottjaként tűnt fel. Ennek következményeként a korábban csak gúnynévként illetve eretnek-jelzőként használt kálvinista fogalmat a reformátusság kezdte önmagára egyre öntudatosabban alkalmazni. Egyes megközelítések szerint a kálvinista jelző és a kálvi-

⁷³ Révész Imre, *Tegnap, ma és mindörökké* (Debrecen, 1944), 189.

⁷⁴ Benjamin Warfield, „Calvin and Calvinism”, in *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, Philip Shaff (New York, 1908), 359-64.

nizmus fogalom identifikációs szerepe viszont azzal áll összefüggésben, hogy a katolicizmussal (és véleményem szerint a fejedelmi abszolútizmussal) való polémia megszűnése miatt az anti-katolikus meghatározottság és a nemzeti jelleg (véleményem szerint az alkotmányvédelmi szerep) hangsúlyozása a továbbiakban már nem volt elegendő és ez a teológiai önmeghatározás iránti fokozottabb igényt eredményezett.⁷⁵ Véleményem szerint a századforduló teológiai ébredése, a kálvinizmus útkeresése szempontjából nem beszélhetünk efféle töréspontról, a megelőző és ezt követő korszak éles elválaszthatóságáról, a teológiai liberalizmus és egyes új kálvinizmus-útkeresések — nevezetesen a történelmi kálvinizmus — közötti mély szakadékról. Erre mutat rá többek között Kozma Zsolt kolozsvári teológus az erdélyi teológiatörténet szempontjából a személyi kontinuitás kimutatásával,⁷⁶ de erre mutat pl. Kovács J. István személye is, akinek püspökjelöltsége mögött felsorakozott a liberális teológia és a történelmi kálvinizmus irányzata is, éppen az aktív társadalmi szerepvállalás bázisán. A közjogi helyzet megváltozása nyomán a protestantizmusnak sokkal nagyobb szerepe lesz a társadalmi munka terén a korábbi alkotmányvédelmi szereppel szemben, tehát nem a kálvinizmus újraértelmezéséről van szó, hanem a kálvini társadalomfelfogás egyes aspektusai közötti súlyponteltolódásról. Ráadásul ezen hangsúlyeltolódás természetszerűleg adódott, éppen a protestantizmus által korábban alkotmányvédelmi szempontok miatt támogatott rendi viszonyok megváltozásával. A rendi társadalom bomlása a XIX. század második felében a társadalom egyes csoportjait sok esetben kifejezetten negatívan érintette, mely csoportokban adott esetben jelentős mértékű volt a protestáns elemek súlya. Mindenekelőtt igaz ez a protestáns egyházak vezetésében meghatározó szerepet játszó kis- és középnemesi társadalmi rétegre, melynek társadalmi pozíciói jelentős mértékben romlottak, nem feltétlenül találva helyet a lassan tőkés alapokra helyeződő mezőgazdaságban, s e társadalmi rétegben jelentős volt a protestáns túlsúly. Egyes korábbi jobbágyi csoportok is nehezen alkalmazkodtak a változó agrárgazdasági körülményekhez, a közös haszonvételektől elzárt alacsonyabb státusú paraszti csoportok sok esetben a mezőgazdasági szektor elhagyására kényszerültek. Éppen a századfordulótól figyelhető meg Budapest és környéke református népességének növekedése, akik az iparosodó nagyvárosban próbálva életlehetőséget találni kiszakadtak korábbi hagyományos falusi közösségeikből nemcsak társadalmi, hanem egyházi értelemben is.

⁷⁵ Bogárdi Szabó István, „Kálvin és kálvinizmus-irányzatok Magyarországon, különös tekintettel a két világháború közötti egyház- és teológiatörténetben”, *Confessio* 2 (2009): 27.

⁷⁶ Kozma, „A kolozsvári protestáns teológia”, 273-86.

Így az ezen társadalmi csoportok irányába történő egyházi odafordulás, akár vallási, akár társadalmi értelemben, jelentős új feladatok elé állította az egyházat s mindenképpen a súlyponteltolódás irányába hatott. Bogárdi Szabó István megfogalmazásában a magyar reformátusság ekkor ugyan teljes közjogi szabadságot élvezett, és társadalmi-kulturális szerepét tekintve felülreprezentált volt, de szociológiai értelemben egy súlylyedő elitben gyökerezett s csak a lakosság mintegy negyedét kitevő kisebbséget jelentett, ráadásul tömegeiben egyre kevésbé érvényesült a vallásosság.⁷⁷

A korabeli „kálvinizmus-reneszánszt” tekintve alapvetően három irányzat különböztethető meg: a történelmi kálvinizmus, az egyházas kálvinizmus és a pietista/lelki kálvinizmus, melyek közül a legnagyobb hatást — a társadalmi kérdések tekintetében mindenképpen — a történelmi kálvinizmus irányzata gyakorolta, így figyelmünk is erre az irányzatra kíván koncentrálni. A korábban bemutatott háromrétegű kálvinizmus-értelmezés tükrében az egyházas, illetve a pietista/lelki kálvinizmus az első két, szűkebb kálvinizmus-definíció keretei között értelmezhető, míg a történelmi kálvinizmus a legtágabb kálvinizmus-fogalom szempontjából értékelhető.

Az egyházas kálvinizmus az 1870-es évektől jelenik meg, tulajdonképpen a korszak protestantizmusát uraló német háttérű teológiai liberalizmussal szembeni védekezés jegyében, éppen a Protestáns Egylet 1871. évi megalakulása váltja ki ezen defenzív jellegű mozgolódást s válik a debreceni központú ortodoxia a következő évtizedek egyik teológiai irányzatává. Ezen irányzathoz köthető a magyar reformátusság hitvallási alapjaihoz történő visszavezetése, a Heidelbergi Káté és a II. Helvét Hitvallás hitvallási zsinórmértékül történő megerősítése s a Baltazár Dezső debreceni püspök kezdeményezésére a század elején alapított s 1949-ig fennálló Országos Református Lelkészegyesület, valamint teológiai munkák, pl. Kálvin *Institutio*-jának 1909. évi kiadása.⁷⁸ A pietista/lelki kálvinizmus irányzata a kálvini teológiának a vallásos személy karakterében megnyilvánuló jegyeire épít, Révész szerint — bár a magyar református egyház történetében a Kálvinhoz vagy Genfhez történő közvetlen kapcsolódás kevés — a magyar reformátusság lelki karakterében kimutatható a kálvini hatás, s ez az irányzat tehetette a kálvinizmust evangéliumi szelleművé, valamint közjogi s antikatolikus alapállásán túlmenően identitásforrásul is szolgálhatott.⁷⁹ A lelki/pietista kálvinizmushoz köt-

⁷⁷ Bogárdi Szabó, „Kálvin és kálvinizmus-irányzatok Magyarországon”, 27-28.

⁷⁸ Uo. 30-31.

⁷⁹ Révész, „Református vagy kálvinista”, in *Magyar református önismereti olvasókönyv*, szerk. Németh Pál (Budapest: Kálvin, 1999), 41-44.

hető valamiképpen a belmissziói mozgalom fellendülése is. E mozgalmak nemcsak az angolszász, skót vagy német — részben persze nem határozottan kálvinista, hanem interkonfesszionális — minták hatására léptek fel, hanem szembesülve a századvég reformátusságának vallási/lelki kiüresedésével is, melyre Szabó Aladár, a magyar belmissziói mozgalom vezéregyénisége az általa 1896-ban szerkesztett Új óramutató c. belmissziói programkiadványban is felhívta a figyelmet. Érdekes megjegyezni, hogy Szabó Aladár éppen Révész Imre (a XIX. század második felének egyháztörténésze) Kálvin-életrajzának hatására fordult a lelkipásztori pálya felé.⁸⁰ Maga Révész Imre (az 1920/40-as évek egyháztörténésze), s a később tárgyalandó Ravasz László és Makkai Sándor kifejezetten egyik irányzathoz sem köthető, tulajdonképpen közvetítő szerepet játszottak.⁸¹ A történelmi kálvinizmus irányzata az 1910-es évektől bontakozott ki — természetesen nem függetlenül az 1909. évi Kálvin-évfordulótól —, melynek első számú képviselője, sőt lelki s szervezeti atyja Sebestyén Jenő, a budapesti teológia tanára volt.

3. A történelmi kálvinizmus irányzata Magyarországon: Sebestyén Jenő nézetrendszere

Mint említettük, a történelmi kálvinizmus irányzata volt az, mely a legtágabb kálvinizmus-definíció tükrében is értelmezhető, így nemcsak a szűk értelemben vett egyházi életet kívánták átformálni, hanem hatást óhajtottak gyakorolni a közoktatási és kulturális életben, de a politikában is. Ezen igen tágan értelmezett feladatvállalásban alapvetően négy főbb munkaterületet lehet megkülönböztetni. Egyrészt a hanyatló vallássosság tükrében a vallásos élet megújítását célozták katechetikai irodalom, vallásgyakorlást segítő hitépítő művek megjelentetésével, egyházi konferenciák szervezésével. Másrészt az egyházi élet teljes átalakítását kívánták annak érdekében, hogy az egyház egész közössége a maga társadalmi körülményei között a keresztyén egyén Istent dicsőítő kegyességét szolgálja. Harmadrészt világnézeti mozgalomként jelentkezett, olyan keresztyén életszemléletet hirdetve, mely Isten szuverenitása alá rendel valamennyi emberi létevékenységet, ez alatt látja a történelmet és társadalmat. Negyedrészét éppen a korabeli kálvinizmus jellegnélküliségét kárhóztató kritika tükrében a re-

⁸⁰ Bogárdi Szabó, „Kálvin és kálvinizmus-irányzatok Magyarországon”, 28-30.

⁸¹ Koncz Sándor, *Hit és vallás* (Debrecen, 1942), 102.

formátus identitás tisztázását, újraépítését tűzte célul.⁸² Dolgozatunk szempontjából a negyedik s különösen a harmadik terület bír kitüntetett jelentőséggel, így ennek megfelelően elsősorban Sebestyén Jenő publicisztikai munkásságára koncentrálunk, melyben a történelmi kálvinizmus történelem- és társadalomszemléletének s a kálvinista identitásnak megnyilvánulását vizsgáljuk.

A magyar református teológiában Abraham Kuyper követője Sebestyén Jenő⁸³ professzor volt. A hollandiai viszonyokkal szemben a korabeli magyar református gondolkodás mindvégig idegenkedett a társadalom felekezeti alapon történő megszervezésének gondolatától, Sebestyén Jenő kezdeményezése az önálló protestáns politikai képviselő kialakítására nem vezetett sikerre. 1920-ban lépett fel egy önálló kálvinista párt megszervezésének gondolatával, de az 1920 februárjában létrehozott Kálvinista Politikai Szövetség igen rövid életű volt. Sokkal jelentősebb tevékenységet fejtett ki a Kálvin Szövetség és a Kálvin János Társaság. Sebestyén Jenő a Kálvin Szövetségnek titkára, a Kálvin János Társaságnak pedig elnöke volt, emellett jelentős publicisztikai tevékenységet is kifejtett a *Kálvinista Szemle* című hetilap és a *Magyar Kálvinizmus* című folyóirat kiadójaként. Sebestyén Jenő és munkatársai lapjaikban a római katolicizmus első világháború utáni hatalmi túltengése ellen éppen úgy küzdöttek, mint a magyar reformátusság nemtörődömsége, valamint a debreceni eredetű egyházias, majd lelki kálvinizmus ellen, de kijutott az általános keresztyénnek nevezett interkonfesszionális belmissziós irányoknak, egyesületeknek is kritikájukból.⁸⁴

Református etika c. munkája tanúskodik széles ismeretanyagáról, nemzetközi tapasztalatairól — mindenekelőtt Kuyper hatásáról — és jelentős hatást gyakorolt kora református egyházi életére. Az állami életet a szociáletika legfontosabb területének tekinti, Kálvinnal együtt vallja, hogy Isten törvényeinek, a keresztyén erkölcsi elveknek az érvényesülése elengedhetetlen az állami élet területén is, így ennek tükrében kár-

⁸² Bogárdi Szabó, „Kálvin és kálvinizmus-irányzatok Magyarországon”, 30-31.

⁸³ Sebestyén Jenő (1884—1950) teológiai tanulmányait Budapesten végezte 1902 és 1906 között. Egy esztendei segédlelkésszi szolgálat után — melyet a Kálvin téren töltött — három évet töltött Utrechtben (1907—10), s közben Genfben és Heidelbergben készült a magántanári vizsgákra. 1910-ben lett a szisztematikus teológia docense, majd 1918-ban a szisztematika teológia tanszék vezetője a budapesti Református Theológiai Akadémián, s itt tanított 1946-ig. Hollandiai tanulmányútja során szerzett élmények térítették meg, a Gereformeerde Kerk hatására fordult a történelmi kálvinizmus irányába, s igen jól megismerte Kuyper életművét, akinek hallgatója is volt Utrechtben.

⁸⁴ Csohány János, *A magyar református egyháztörténelem összefoglalása 1948-ig*, A Debreceni Református Theológiai Akadémia Egyháztörténeti Tanszékének Tanulmányi Füzetek XII. (Debrecen, 1989), 34.

hoztatja az elmúlt évtizedek — mind a világháború előtti liberális korszak, mind a világháború utáni politikai rendszer — működését, annak machiavellista tendenciái miatt. Sőt az állami élet keresztyén erkölcsi elvekre építését annak tovagyűrűző hatása miatt is fontosnak tartja, véleménye szerint a keresztyén erkölcsi elveknek éppen a politikán, a parlamenti és kormányzati életen keresztül kell kiáradniuk az egész magyar közéletre, megnemesítve azt.⁸⁵

Kuyperhez hasonlóan megkülönbözteti az állami szuverenitást, az egyéni életkör szuverenitását és az egyházi szuverenitást. Államelméletében ő is határozottan elutasítja mind a francia forradalomban gyökerező népszuverenitás elvét, mind az állam önmagából merített szuverenitásának a német államelméleti gondolkodásban megjelenő elvét, egyedül Istenben lévén a szuverén hatalom és tekintély forrása, az állami felsőség hatalma csak Istentől reáruházottan érvényesülhet, az levezetett szuverenitás. Ennek megfelelően Sebestyén a felsőség szuverenitását a törvényben fellelő liberalizmusnak is ellentmond, a liberális felfogást burkolt népszuverenitásnak tekintve. Az államszuverenitás elvének vonatkozásában pedig felhívja a figyelmet arra, hogy a 20/30-as évek államszocializmusa egyaránt elfogadhatatlan a kálvinista államelmélet szempontjából, legyen az kommunizmus, fasizmus vagy nemzetiszocializmus formájában megnyilvánuló. Az állami szuverenitás kérdését nem tekinti elválaszthatónak az egyéni életkörök, a különböző társadalmi életmegnyilvánulások szuverenitásától sem, hangsúlyozva, hogy a munka, a kereskedelmi élet, az oktatás vagy a tudományos élet önálló szuverenitással rendelkezik, mely egyenesen Istentől levezetett, így független a felsőség szuverenitásától. Ezen életkörök szuverén működése törvényszerűen vezet jelentős szociális alkotásokhoz a kálvinista világban s válhat a kálvinizmus az alkotmányos szabadságok forrásává és biztosítékává. Így kálvinista társadalmakban államszocializmus, állami gyámkodás, diktatórikus államforma, fasizmus vagy hitlerizmus megvalósíthatatlan, hiszen az állami felsőség munkakörének jelentős kitágulása csak olyan kiskorú társadalmakban következhet be, melyekben ezen önálló életkörök energiátlanok, vérszegények.⁸⁶

Gazdasági téren is megfogalmazza az állam kötelezettségeit, így a polgárok életének, foglalkozásának, vagyonának védelmét a jogrend és kard segítségével, szabadságának biztosítását az életfeltételek megszerzéséhez, a munkához, az erkölcsi törvényekkel összhangban lévő meggazdagodáshoz. Ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy

⁸⁵ Sebestyén Jenő, *Református etika* (Budapest-Gödöllő: Iránytű, 1993), 346.

⁸⁶ Uo. 361-68.

ez nem jelentheti azt, hogy az állam köteles lenne a polgárok számára állást biztosítani, őket eltartani, munkanélküli segílyt biztosítani, hiszen ez anyagiak tekintetében egyfajta gyámkodást, kiskorúságban tartást jelentene, ami szintén az egyéni életkörök szuverenitásának megsértését jelentené. Emellett azt is hangsúlyozza, hogy éppen a polgárság megélhetésének biztosabb és zavartalanabb volta érdekében az állam túl sok adóval sem terhelheti alattvalóit.⁸⁷ E gondolatokban egyfajta gazdasági liberalizmus fogalmazódik meg, a korszakban eluralkodó etatizmus, állami túlterjeszkedés elleni református állásfoglalások sorozatába illeszkedően.

Kálvin és a kapitalizmus c. munkájában kifejti, hogy amerre a kálvinizmus elterjedt, a mély és erőteljes hitérettel együtt járt a gazdasági fellendülés is, a szellemi, lelki gazdagsággal az anyagi, világi gazdagság. Fontosnak tekinti a kettő sorrendjét, így megállapítja, hogy — a speciális történelmi viszonyokon kívül természetesen — a magyar kálvinizmus azért nem ilyen erős és gazdag anyagiakban, mert nem olyan erős hitéletében sem, nem vagyunk olyan igazi kálvinisták, így hazai példákon nem mutatható be Kálvinnak a kapitalizmus kialakulására gyakorolt hatása. Ráadásul azon magyarországi rétegeknél, ahol meg is figyelhető a jómód, a gazdagság, rendre hiányzik a lelki gazdagság, mely irányítaná az anyagiak használatát.⁸⁸ Ezen álláspont véleményem szerint nem kellő mértékben van tekintettel a magyar gazdaságtörténet korlátozó körülményeire, de abból a nézőpontból méltányolható, ha a szerző ezen különbség kiélezésével kívánja nyomatékossítani a történelmi kálvinizmus irányzatának jövőt formáló erejét.

Sebestyén értékelése szerint a modern gazdasági élet legfontosabb alapja a tőke jövedelmező befektetése, így a kamatot a pénz használata és forgatása legtermészetesebb velejárójának tekinti. Ezért értékeli meghatározó jelentőségűnek, hogy — a többi reformátor álláspontján túllépve — Kálvin kamattal kapcsolatos pozitív hozzáállása új fejezetet nyitott a gazdasági gondolkodásban s ennek nyomán a protestantizmus, mindenekelőtt a kálvinizmus a kapitalista gazdaság fejlődését szolgáló modern álláspontra helyezkedett. Megfogalmazza, hogy a koraújkori gazdaságban a kamattilalom elviselhetetlenné vált a kereskedelmi, gazdasági élet fejlődése szempontjából, így Kálvin fellépése óriási energiákat volt képes felszabadítani s Harnackkal egyetértve vallja: a kamattal kapcsolatos tradíciókkal szakító ezen felfogás a kálvinista reformáció hívei kö-

⁸⁷ Uo. 381-84.

⁸⁸ Uő, *Kálvin és a kapitalizmus* (Marosvásárhely: Kalvineum Mű- és Könyvnyomda, 1911), 14.

zött általánossá válva mondhatjuk, hogy Kálvin feloldva a gazdasági élet fejlődését gátló láncokat, tulajdonképpen a kapitalizmus megteremtőjének tekinthető.⁸⁹

Sebestyén kiemeli munkájában, hogy Kálvin kitűnő gyakorlati érzékkel fedezte fel nemcsak a pénz, de pl. a kereskedelem jelentőségét is a társadalom életében, így szintén fontos momentumnak tekinti, hogy Kálvin védelmébe vette a kereskedelmet, szakítva az azt megvetett foglalkozásnak tekintő egyházi felfogással, ezáltal a kereskedelem új életre keltésében is szerepet játszva. Értékelése szerint e Kálvin hatása nyomán kibontakozó kapitalizmus a modern kultúra előfeltétele volt, ugyanakkor felhívja a figyelmet arra is, hogy ez sohasem lehetett öncél.⁹⁰

Ugyanakkor Sebestyén a protestáns alapokon nyugvó kapitalizmussal szembeállítja kora eltorzult kapitalizmusát. A korai kapitalizmust az „ora et labora” elvén nyugvó puritán életfelfogással, szakadatlan munkavégzéssel, minden fényűzést elutasító, a megélhetési kiadásokat minimumra szorító aszketikus magatartással jellemzi, ahol nincs helye a szegények szorult helyzetét kihasználó alacsony bérért történő foglalkoztatásnak, sőt a tőkefelhalmozás két célt szolgálhat: újabb embereknek munkát s megélhetést adni illetve jótékonyosságra fordítani. Korának kizsákmányoló, bűnös alapokon nyugvó kapitalizmusát a becstelen úton, merész spekulációk nyomán felhalmozódó tőke, a földi gazdagságot végcélnak tekintő szemlélet, a kisvállalatok tönkretétele és a munkások kiszípolozása határozza meg. Troeltsch álláspontját elfogadva azon véleményének ad hangot, hogy a kapitalista gazdaság szereplői feladták a test megőklésének elvét és a „Soli Deo Gloria” eszméjét, a tervszerű, rendszeresen beosztott szorgalmat viszont megtartották, így a gyarmatosítás és a technikai fejlődés fellendülésével s ezzel párhuzamosan a vallásos gondolkozás kihűlésével a modern kapitalizmusnak olyan vállalkozói osztálya alakult ki, mely a pénzszerzést öncélnak tekinti, a kíméletlen verseny keretei között minden gazdasági kapcsolatot rendszeresen kihasználandónak tekint, és csak saját dicsőségéért, saját képességeinek, erejének bizonyosságául dolgozik. Ezen kapitalizmust Sebestyén a szociális érzékkel bíró ember szemszögéből elutasítandónak és szigorúan megrendszabályozandónak tartja.⁹¹ Sebestyén ezen álláspontjában tehát megjelenik a tőke és munka közötti ellentét feloldásának kérdése, megfogalmazza a méltányos bérezés és a minél több munkaalkalom teremtésének kötelezettségét,

⁸⁹ Uo. 13.

⁹⁰ „a régi igazi kálvinizmusnak, ha meg is volt mindig az érzéke a kulturjavak iránt, azért azokat nem tekintette soha másnak, mint oly eszköznek, melyet Isten dicsőségére lehet és kell felhasználni a felebaráti szeretet szolgálatában”, uo. 17.

⁹¹ Uo. 13-19.

ugyanakkor szót emel a kisvállalati kör ellehetetlenítése ellen is, ezáltal szembehelyezkedik a századelőn megjelenő vállalatkoncentrációs tendenciákkal is.

4. Makkai Sándor szociáletikai gondolatai

Mint korábban írtuk, az 1916–1932 közötti időszakot a kolozsvári teológiai akadémián a liberalizmus korát követően már inkább a történelmi kálvinizmus irányzata uralta, s különösen Makkai Sándor⁹² és Tavasz Sándor tanított és írt ezen szellemben. Különösen fontos írásos emléke a történelmi kálvinizmus térhódításának Makkai *Öntudatos kálvinizmus* c. írása, illetve *A kálvinizmus és a magyar lélek* c. munkája. Makkai teológiájára viszont markáns befolyást gyakorolt Böhm Károly és Bartók György értékteológiája is.⁹³ Szociáletikai szempontból „*Nem békességet...*” *Evangélium és humánus. Az evangélium szociális üzenete. Evangélium és egyház* c. munkája méltó említésre.

E tanulmánykötetében felhívja a figyelmet a gépesítésen nyugvó modern gazdaság problémáira, arra a kiábrándulásra, mely szerint a technikai vívmányoktól az emberiség a társadalmi, gazdasági problémák megoldását, a társadalmon belüli gátak lerombolását várta, ehelyett az embernek a gépek alá rendelése az emberi társadalom szétrombolása irányába hatott. Az emberiség az alkotó munka helyett a kiszolgálás, a haszonhalmozás, az élvezet terére lépett, így jött létre a technikai kultúra, az embert helyettesítő mechanizmus, amelyből hiányzik minden élet, lélek és érték. A gép öncélú bálványá lett, uralma alatt az ember feleslegessé vált, az egyéniség megsemmisült. Mindez a folyamat szoros összefüggésben van azzal, hogy az emberiség elszakadt Alkotójától, a materializmus bűnébe esett. Mindezen csak a lelkiület humánusmellenességének, gépiségének megszűnése segíthetne, ha a lelkekben egy ellentétes pozitív tartal-

⁹² Makkai Sándor (1890–1951) teológiai tanulmányait 1912-ben fejezte be a kolozsvári protestáns teológián, majd bölcsészdoktorátust és 1917-ben teológiai magántanári képesítést szerzett szintén Kolozsváron. 1917-ben Sárospatakra került gyakorlati teológiai tanárnak, majd 1918-ban visszatért Kolozsvárra a rendszeres teológiai tanszéket foglalva el. 1922-ben az Erdélyi Református Egyházkerület főjegyzőjévé, majd 1926-ban püspökévé választották, melyről 1936-ban lemondott és Debrecenbe távozott a teológiai akadémia gyakorlati teológiai tanszékére. 1938-ban a Magyar Protestáns Irodalmi Társaság elnökévé választotta s jelentős volt irodalmi munkássága, elsősorban regényíróként tartja számon az irodalomtudomány. Zoványi, *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*, 385.

⁹³ Kozma, „A kolozsvári protestáns teológia”, 275–76.

lom ellenálló ereje mutatkozna.⁹⁴ Makkai a gépesítésre épülő gazdaság kritikájában megfogalmazva az Istentől történő elszakadást, a kapitalizmusnak a protestáns lelki-szellemi alapoktól történő eltávolodását fogalmazza meg, a munkakultúra helyett az élvezet, a fogyasztás kultúrájának előtérbe kerülését.

Véleménye szerint e folyamatnak az előidézője a polgári társadalom etikai bomlása volt, az emberiség betegsége lelki, etikai természetű, a gazdasági zavarok csak következményei a lelki bomlásnak. A polgári társadalom világrendje ugyanis csak formailag áll az erkölcsi törvény uralma alatt, a valóságban nem. A keresztyénség felelősségét abban látja, hogy elválaszthatatlannak látszó módon összekapcsolódott a polgári világrenddel, a polgári társadalom rendjével való azonosulás bűne a keresztyénségnek, hiszen élete az evangéliumban van, annak letéteményese, magát csak az evangéliummal azonosíthatja, az evangélium pedig egyetlen társadalmi renddel sem azonosítható. Hivatása, hogy megszentelje a társadalmat, de szolgálja, cinkosa sohasem lehet, ezzel szemben alkalmazkodott a kapitalista világhoz részben szavával, részben hallgatásával.⁹⁵ Makkai ezen kritikája rokon Harnack azon véleményével, mely a keresztyén egyházaknak a polgári állam zsoldjába állását kárhoztatja.

Meglátása szerint az állami és társadalmi rendek, hatalmak, érdekek alól függetlenítenie kell magát a keresztyénségnek, hiszen egyrészt hiteltelenné vált a fentiek szolgálata miatt, másrészt az állam is egyre inkább feleslegesnek és drágának tartja a lelki rendőrséget, hiszen éppen a hiteltelenné válás miatt egyre kevésbé képes kordában tartani a tömegeket. A keresztyénség egyedül az Isten Igéjének engedelmeskedhet, mely engedelmesség lévén lehet az Úr szeretetének kisugárzója, a szeretet impériumának megvalósítója. Ezen impérium egyrészt szemben a világban működő más impériumokkal, így a tőke vagy a fegyver impériumával, nem intézményes, hanem egyéni. Így szembelyezkedik a katolicizmus álláspontjával is, mely a szeretetet földi intézménnyé tette az egyház révén, mely a világ analógiájára kíván a lelkek felett uralkodni, sőt a világi impériumok feladatát is meghatározni. Így elutasítja az egyház szociális intézményként történő felfogását, a szociális kérdések saját körében történő megoldásának gondolatát. Krisztus ugyanis semmiféle intézményes megoldást nem alkalmazott, hanem kizárólag az egyént állította döntés elé, egyénileg tette a maga impériumának, az Isten Országának tagjává, egyéni paranccsal küldte a világba. Így az evangé-

⁹⁴ Makkai Sándor, *„Nem békeséget...” Evangélium és humánus. Az evangélium szociális üzenete. Evangélium és egyház* (Budapest: Soli Deo Gloria, 1932), 22-25.

⁹⁵ Uo. 28-30.

lium minden időleges, átmeneti, intézményes megoldás szükségképpen elavuló kísérlete helyett magát a lelkületet formálja át, s az egyének e lelkület hatalma alatt minden korban, a változó feladat tükrében bírhatják a megoldás kulcsát. Ennek tükrében elhatárolódik kora minden kollektivista kísérletével szemben, véleménye szerint a diktatúrák, terrorok századában meg kell őrizni az egyéniség valóságát, öncélúságát, szabadságát, hiszen az evangélium számára a tömeg nem létezik, az csak az egyénnek szól, de az egyéneken keresztül világot átformáló ereje van.⁹⁶ Makkai kora más protestáns gondolkodóihoz hasonlóan utasítja el a társadalmi problémák kollektivista megoldási kísérleteit, a protestantizmus individualista megközelítését tartva egyedül járható útnak.

Másrészt a szeretet impériuma nem materiális, hanem lelki, így tiltakozik a szociáldemokrácia azon megállapítása ellen, hogy Jézus volt az első szocialista. Az evangélium ugyan rávilágított a gazdagság lelki veszélyeire, ugyanakkor a materiális javakat semmibe vette, az egész világ bírását haszontalannak nyilvánítva, ha az a lélekben kárt tesz, vagyis nem a javak elosztása volt a kérdése, hanem a jelentéktelenné tétele volt a célja. Az evangélium közömbösnek tekinti, hogy milyen társadalmi, gazdasági rendben él az ember, nem közömbös viszont a szociális életrend lelki hátterét s ennek következményeit tekintve, a szeretet szellemét és parancsát hozva minden társadalomba, tehát az a jó társadalmi rend, mely a szeretet lelkét engedi szabadon kiáradni. Így az evangélium nem kapitalista és nem szocialista, — s biztosan nem anarchista, természetesnek találva az emberi élet rendjét —, nem családi, ha ez önzést jelent, de családi, ha a család az Isten atyaságának, országának modellje. Lelkiségeből következően viszont elvet minden kizsákmányolást, elnyomást, igazságtalanságot, telhetetlenséget, s elvet minden erőszakot: forradalmat és terrort, vörös, fekete és fehér árnyalatában is.⁹⁷ Makkai tehát ezen gondolatmenetében is szembehelyezkedik kora kollektivista társadalmi kísérleteivel, ugyanakkor elvetve kora lelketlen kapitalizmusát is.

⁹⁶ Uo. 32-36.

⁹⁷ Uo. 36-37.

5. Ravasz László szociális nézetrendszere

Ravasz László⁹⁸ szellemi fejlődésére nagy hatást gyakoroltak a kolozsvári tudományegyetemen felvett pedagógiai, esztétikai, irodalomtörténeti kurzusok, különösen Böhm Károly filozófiai kurzusai.⁹⁹ A teológián viszont kezdetben csak vendégszereplőnek, műkedvelőnek tekintette magát,¹⁰⁰ ahol első számú mestere Bartók György, Böhm Károlyhoz hasonlóan az újkantiánus értékfizológiai alapokról induló ún. Erdélyi Iskola jelentős személyisége volt. A berlini egyetemen elsősorban esztétikai tanulmányokat folytatott, Schopenhauer esztétikájáról írva doktori disszertációját, így A. Riedl és G. Simmel kurzusait látogatta, de szaktárgyai mellett Adolf von Harnack előadásait is hallgatta.¹⁰¹ Életében jelentős fordulatot jelentett, hogy 1921-ben Petri Elek Kálvin téri lelképásztor és dunamelléki püspök halálát követően a Dunamelléki Református Egyházkerület püspökévé választotta. A püspökválasztás során legjelentősebb ellenfele Kovács J. István teológiai tanár volt, aki jelentős egyházi szervező és emellett politikai múlttal is rendelkezett. Kovács J. mögött elsősorban a kisgazdapárt tábor, a Habsburg-kérdés rendezetlensége nyomán különböző szabadkirály-választói csoportok sorakoztak fel, tőle a protestáns sérelmek orvoslásának határozott követelését, a politikai katolicizmussal szemben a protestantizmus politikai érdekképviselését, harcos egyházpolitikai vonalvezetést lehetett várni. Ezzel szemben Ravasz mögött azon csoportok sorakoztak fel, melyek a politikától nagyobb távolságot tartó egyházvezetést, az egyházpolitikai ellentéteket a kormánnyal és a katolikus klérussal nem kiélező püspököt láttak

⁹⁸ Ravasz László (1882–1975) elemi és középiskolai tanulmányait Bánffyahunyadon és Székelyudvarhelyen végezte, majd 1900 szeptemberében beiratkozott az Erdélyi Református Egyházkerület Teológiai Akadémiájára s párhuzamosan a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem bölcsészkarára. 1903–05 között a személyi titkári feladatokat látta el Bartók György erdélyi püspök mellett. Az 1905–06-os tanévet Berlinben töltötte, hazatérését követően segédlelkész lett Bánffyahunyadon, majd 1907-ben meghívást kapott a Kolozsvári Teológiai Akadémia gyakorlati teológiai tanszékére nyilvános rendes tanári státusba. Egyházi közéleti szerepvállalása is mind intenzívebbé vált, 1913-ban a Magyar Protestáns Irodalmi Társaság titkárává választották, 1914–18 között a társaság lapjának, a *Protestáns Szemlének* szerkesztői feladatait is ellátta. 1917-től zsinati tag volt, 1918-ban az erdélyi egyházkerület főjegyzőjévé választották, 1918–21 között főszerkesztője volt az egyházkerület hivatalos lapjának, a *Református Szemlének* s az 1920–21-es tanévben a teológia igazgatói tisztét is betöltötte. 1921-től a Dunamelléki Egyházkerület püspöke, 1936-tól az Egyetemes Konvent elnöki tisztét is betöltötte. Ravasz László, *Emlékezéseim* (Budapest: Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1992), 61. Kiss Réka, „Ravasz László püspöki működése”, *Protestáns Szemle* 1 (2003): 13.

⁹⁹ Ravasz, *Emlékezéseim*, 66.

¹⁰⁰ Uo. 71.

¹⁰¹ Uo. 97.

volna szívesen. Kováts J. Istvánhoz közelebb állt a Sebestyén Jenő teológiai professzor által fémjelzett történelmi kálvinizmus, míg Ravaszhoz a felekezeti alapon szervezkedő MEKDESZ, a háború előtti angolszász eredetű ébredési mozgalmak és az egyház belső megújulását, átfogó reformját sürgető ún. péceli kör tagjai álltak közelebb.¹⁰²

A korszakot mindvégig jelentős társadalmi, szociális konfliktusok és problémák kísérték, püspöki ciklusa elején a társadalom jelentős része még a Tanácsköztársaság sokkhatása alatt állt, így a 20-as években alapvetően a baloldali mozgalmak, a materialista alapokon nyugvó szociáldemokrata és kommunista ideológia jelentették a fő veszélyforrást, majd a világválság kibontakozása nyomán egyaránt megerősödő bal- és jobboldali radikális irányzatokkal, a kommunizmussal, a fasizmussal és a nemzetiszocialista ideológiával szemben is fel kellett venni a harcot, de a református közvélemény idegenkedett a kor katolikus szociális tanításaival — a 20-as évek keresztényszocializmusával, majd a 30-as évek hivatásrendiségen alapuló korporativizmusával — szemben is.¹⁰³ Így egyre inkább szükségessé vált a konkurens teóriákkal szemben egy önálló, teológiailag megalapozott református álláspont, szociális tanítás, s egy erre épülő egyetemes református társadalmi program kialakítása, körvonalazása.

Ravasz még püspöksége előtti korszakában írott *Mi a liberálizmus?* c. cikkében fogalmazta meg viszonyát a kor uralkodó eszmeáramlataihoz. A korszakot uraló mindkét irányzattal szemben elhatárolódik írásában: elveti mind a klerikalizmust, mint a protestáns szabadságeszmével ütköző irányzatot, de a naturalizmust is, mely megfertőzte a liberalizmust, azt egyházellenessé téve, így az állam és egyház elválasztásának jelszava alatt az egyházi élet eltorzítására törekszik. Így az ideális vagy történelmi liberalizmus mellett tör lándzsát, a „szabad egyház szabad államban” elvének érvényesítését követeli a különböző életkorok — egyházi, tudományos, művészeti — belső autonómiájának biztosítását. Gazdasági kérdések vonatkozásában elismeri a szabad ipar és kereskedelem, a szerződés szabadsága gondolatát, de követeli annak büntetőjogi biztosítását, hogy az ne legyen kihasználható a nagyobb tőkével vagy kisebb erkölcsi tőkével

¹⁰² Ahogy Sebestyén Jenő jellemezte a választási szituációt: „Akik organizáló, intézményeket alkotó, református egyházpolitikát teremtő és irányító, szigorú egyházfegyelmet és rendet sürgető, agitáló, az egyházat egyházi úton is felrázó, cselekvő, az aktivitásában is az egyházért való minden irányú harcban előljáró püspököket akarnak, azok inkább Kováts J. István mellé állnak. Akik pedig elsősorban a tollal és az ékesszólás erejével és elsősorban az evangélizálás eszközeit és fegyvereit felhasználó s elsősorban filozófus-teológus püspököket szeretnének, azok dr. Ravasz László híveinek vallják magukat”, Kiss, „Ravasz László püspöki működése”, 15.

¹⁰³ Uő, „Egy fejezet a református egyház szociális programjának alakulásáról — A Magyar Evangéliumi Munkásszövetség (1938—1947)”, *Protestáns Szemle* 4 (2001): 218-19.

rendelkezők részéről.¹⁰⁴ Ravasz e tanulmányában tehát az eszményi liberalizmus mellett áll ki, megjelenik nála Kuypernek az egyes társadalmi életkörök szuverenitására vonatkozó gondolatának hatása, s Sebestyénhez hasonlóan egy olyan kapitalizmus, szabad gazdasági rend mellett foglal állást, mely elveti a gazdasági erőfölénnyel történő visszaélést.

Ravasz háború utáni szociális nézetrendszerének alapjait még püspöki működése legelején megfogalmazta, 1921. december 18-án a csepeli MÁV gépgyár tisztviselői és munkásai előtt tartott *A szocializmus evangéliuma és az evangélium szocializmusa* című előadásában. Gazdaságtörténeti visszatekintésében a munka és tőke elkülönülésének veszélyes folyamatára — s ennek lelki aspektusaira is — hívta fel a figyelmet. Fontos momentumnak tekintette a tőke pénztőkévé, illetve géppé alakulásának folyamatát, ennek társadalmi és lélektani következményeit. Történeti kitekintésében kitért a gazdaság és állam kapcsolatára, annak összefonódása veszélyeire is. Ugyanakkor felhívta a figyelmet az ezen problémákra reflexióként született szocializmus elméleti és gyakorlati buktatóira.¹⁰⁵ A szocializmus gyakorlati problémáira utalva felhívta a figyelmet arra, hogy szembekerült olyan kultúráképző tényezőkkel is, melyek a kapitalizmussal csak történelmi, de nem elvi kapcsolatban álltak: így a hadsereg, a nemzet és a család intézményével is, aminek nyomán kultúrellenessé vált. Véleménye szerint viszont mégsem ez a szocializmus igazi problémája, hanem az, hogy nem szabadított fel elvileg az anyagi javak hatalma alól.¹⁰⁶ A kapitalizmus és szocializmus felfogásával állítja szembe Ravasz az evangélium szocializmusát, mely szerint a tőke sem az egyéné, sem a köz, hanem az Istené, minthogy egyedül Isten hatalmasabb, mint a tőke és egyedül Ő képes ura maradni a tőkének, Isten maga az abszolút tőke, mert csupa munka. Így az ember is annyiban tőke, amennyiben dolgozik és ezzel részt vesz Isten világteremtő munkásságában, vele életközösségbe jutva. Isten a maga tőkéjét sáfárookra bízta, mely lehet az egyén és a köz is, ez teljességgel indifferens. Függetlennek kell lenni az anyagi javaktól, mivel az nem a mienk, hanem Istené, így független legyen az is, akire átmenetileg bízott, akit a vagyonnal szemben csak a puritánság menthet meg, azon evangéliumi gondolat, hogy az élet munkára és nem élvezetre adatott. De függetlennek kell lennie an-

¹⁰⁴ Ravasz, „Mi a liberálizmus?“, *Protestáns Szemle* 5-6 (1916): 342-46.

¹⁰⁵ Ravasz, *A szocializmus evangéliuma és az evangélium szocializmusa* (Budapest: Tisztviselőtelepi Ref. Missziói Egyház, 1922), 7-10.

¹⁰⁶ „»Enyém a tőke«, mondotta a kapitalista társadalomban az egyén, »enyém a tőke«, mondja a szocialista társadalomban a köz. De akár az egyéné, akár a köz, mindkét esetben emberé a tőke. S miután az ember gyengébb mint a tőke, tehát szolgájává lesz“, uo. 12.

nak is, akinek még nincsen vagyona, hiszen van sok minden egyebe, ami értékesebb, mint a vagyon: halhatatlan lelke, erkölcsi világának szépségei, az emberi személyiségnek egész világrendszeré.¹⁰⁷ A sáfárság gondolata gyakorlati vonatkozásaira térve az alábbiakat javasolta előadásában Ravasz. A mezőgazdaság területén azt, hogy a gazda se fogyasszon többet, mint munkása, de dolgozzon annyit, minden munkásnak legyen lakása, orvosa, iskolája, balesetsegélyezése, a rokkantaknak nyugdíjuk, az özvegyeknek és árváknak ellátási jutalékuk. Az ipar vonatkozásában pedig azt tartotta követendőnek, hogy a tulajdonos csak első tisztviselő legyen, annyit költve magára, mint bárkinek adna, aki ezen munkát ellátja, a nyereséget a termelés olcsóbbá tételére, a munkások direkt vagy indirekt javadalmazására, biztosítások, nyugdíjak, munkáslakások, üdülőhelyek, könyvtár céljára, a munkaidő leszállítására kell fordítani. Előadása végén felhívta a figyelmet arra, hogy a legjelentősebb feladat a munkásrétegek evangelizálása, hiszen a munkásosztály azon társadalmi réteg, mely leginkább eltávolodott az egyháztól.¹⁰⁸ Ezen problémafelvetés rávilágított a református egyház előtt álló legnagyobb társadalmi kihívásra is: a református egyház társadalmi rétegzettségéből fakadó problémákra, ugyanis a református hívek kb. háromnegyede az agrárszektorhoz kötődött, így a szociális gondolkodás középpontjában az agrárkérdés, mindenekelőtt a földkérdés állt, ugyanakkor a századfordulótól jelentős mértékben növekedett a főváros peremterületeinek református lakossága, mely az ipari munkásság létszámát növelte, s ezek kb. 60%-a mezőgazdasági eredetű népesség volt,¹⁰⁹ így a földkérdés megoldatlanságának egyre nyilvánvalóbb problémáira az iparba özőnlésben keresve a megoldást, egyre inkább ráirányították a figyelmet az ipari népesség szociális kérdéseire is.

Ravasz 1936-ban *Vallás, egyház, társadalom* c. tanulmányában is kiállt a szabadság és rend megfelelő egyensúlyának gondolata mellett, életkérdésnek tekintve egyénnek, társadalomnak, államnak és egyháznak egymáshoz való viszonya szabályozását. Az Isten átruházott szuverenitása vonatkozásában tárgyalja az emberiség, a nemzet és állam, az egyes társadalmi életkörök, az egyén és az egyház szuverenitását. Az állam feladata a rend biztosítása, a nemzet anyagi és erkölcsi javainak védelme, az egyes társadalmi életkörök közötti határok megvonása, azok együttműködésének biztosítása, törvényes rendelkezések kikényszerítése minden polgárral és közösséggel szemben, a gonoszság büntetése és a nemzet életének idegen támadókkal szembeni védelme. Az

¹⁰⁷ Uo. 12-13.

¹⁰⁸ Uo. 13-15.

¹⁰⁹ Kiss, „Egy fejezet a református egyház szociális programjának alakulásáról”, 209.

egyes társadalmi életköröknek — ipar, kereskedelem, tudomány, művészet, egészségügy — határozottan körülírt, relatív szuverenitásuk van, ezek munkáját az állam nem veheti át, hanem segítenie kell ezek munkáját, fejlődését, vigyázva az egyes életkörök érdekellentétei romboló hatásának megakadályozására. Az egyén szuverenitásának is nagy jelentőséget tulajdonít, az embernek joga, hogy önmaga egyéni minőségét úgy fejlessze, amint Isten eleve elrendelése előírja, gondolatairól nem tartozik számot adni senkinek, lelkiismerete felette áll minden kényszernek, de gondolataival és lelkiismeretével Isten előtt kell számot adnia. Tanulmányában egyfajta liberalizmus-kritikát is gyakorol, azon hibát róva fel, hogy az egyén szuverenitása kapcsán azzal számolt, hogy a szabadjára hagyott egyén mindig okosan s jól cselekszik, mivel nem számolt az egyetemes bűnösség hatásával. Így pl. kárhoztatja amiatt, mert a gazdasági életben a világ-gazdaság szabad verseny elvén történő berendezése a gazdagoknak a szegényekkel szembeni uralmát jelentette, nem gondolt arra, hogy a gyengébbet védeni kell az erősebbel szemben.¹¹⁰ E gondolatmenet Kuyper szuverenitás-konceptiójának hatásait mutatja, illetve megjelenik Sebestyénnel s húsz évvel korábbi saját írásával összhangban a szabad verseny korlátozásának igénye.

Ravasz a korszak utolsó békeévében, 1939 augusztusában egy írásában foglalta össze szociális gondolatait *A református keresztyénség szociális tanításai* címmel. Munkája bevezetéseként a keresztyénség totalitás-igényéből vezeti le a vallás egyszerre magánügy és közügy jellegét, így a keresztyénség, ezen belül a protestantizmus szociális tanítások megfogalmazására való jogosultságát.¹¹¹ Az ember helyét a mindenségben az Isten dicsőségének szolgálata határozza meg, az ember értéke abban áll, mennyire tud engedelmes eszköz lenni Isten kezében, az Ő világművészi célja szolgálatában. Minden embernek megvannak egészen sajátos hivatásai, mely Isten rendelése, s ehhez a megfelelő tehetséget, képességet Isten adja, ezért a helyes társadalomszerkezet az, ha mindenki arra a helyre jut, ahová legalkalmasabb, senki sem marad azon a helyen, melyet nem tud betölteni. Ez viszont ellentétben áll minden kaszt- és céhrendszerrel, kiváltsággal, társadalmi előjoggal, jobbagysággal, egy isteni demokrácia alapjait teremti meg, az isteni kiválasztás arisztokratikus elve alapján.¹¹² Így a munka olyan erőfeszítés, amely a pályán a képességeink önfeláldozó felhasználását jelenti, Istennek azon aján-

¹¹⁰ Ravasz, „Vallás, egyház, társadalom”, *Protestáns Szemle* 5 (1936): 200-04.

¹¹¹ Uő, *A református keresztyénség szociális tanításai* (Budapest: Sylvester Irodalmi és Nyomdai Intézet, 1939), 6.

¹¹² Uo. 10-11.

déka, hogy részt vehetünk az ő világteremtő műve dicsőségében, így nem érdem, amiért ellenszolgáltatás jár, még csak nem is tisztán kötelesség, hanem kiváltság. S így nem a munka tart el minket, hanem az áldás, melyet Isten a munkánkra ad, hiszen Isten mindenkiért, akit teremtett, elvállalta az eltartás kötelezettségét, amit viszont egy fel-séges és állandó rend keretében valósít meg. Isten ezen alkotó rend felett őrökdi, védi a munkát azzal, hogy védi a bérét is, így védi azzal szemben is, aki adja, hogy le ne al-kudja, rabszolgazsoddá ne csökkentse, látszatjavakkal ne pótolja, de azzal szemben is, aki kapja, hogy abból erkölcs, műveltség, egészség, egyszóval élet származzék, ne olyanra fordítsa, amely lelkét és testét elpusztítja. Ugyanúgy őrökdi Isten a vásárnap megszentelésén, hiszen az ünnep megszentelése előfeltétele a munkának, mint ahogy a jól végzett munka a legjobb előkészület az ünnep megszentelésére, mely nélkül a munka robottá aljasul.¹¹³ A munka nem választható el attól az értéktől, amit termelt, a javak a megtestesült munka, isteni bizonyítékok arra nézve, hogy hivatását szolgálta az ember, jól végezte munkáját, tehát Isten választotta ki és Ő ékesítette fel ajándékaival. Így elvenni sem lehet tőle semmilyen jogcímen, legfeljebb felajánlhatja annak, aki adta a hivatást, a képességeket, a munkához az időt és az erőt, s a munkára az áldást.¹¹⁴ De a hívő ember nem magának szerez, nem magának dolgozik, hanem Istennek, így a tulajdon sem nem magán, sem nem köz, hanem Istené, s a javakat Isten csak sáfárságba adja, egyeseket egyéneknek, másokat a közösségnek. De nem mindenkinek jut a javakból, mely három okra vezethető vissza: egyrészt ha valaki tudna dolgozni, de nem akar, az Isten országában tolvajjá válik, másrészt ha valaki nem dolgozhat, mert gyermek, idős vagy beteg, ezeknek a gondja a dolgozók közösségére hárul, harmadrészt ha valaki tudna és szeretne is dolgozni, de nincs munkája, az a társadalom zavarára utal, melyen azonnal segíteni kell, a munkanélküliséget meg nem oldó társadalom ugyanis a saját sírját ássa.¹¹⁵ A javak megszerzésének, felhasználásának és megtartásának nagy történelmi törvénye a böjt, ugyanis ha az ember sokkal kevesebbet él fel, mint amennyit felélhetne, a munkájával sokkal több javat termel, mint amire szüksége van, előtte áll a javaknak önmagukban való felhalmozódása és foglalata: a tőke. A protestantizmus aszketikus ága, a kálvinizmus megteremtett a fokozott munka és fokozott böjt árán egy óriási társadalmi tőkefelhalmozódást, a keresztyén kapitalizmust. A tőke rendeltetése Isten dicsőségének szolgálata, azt kell vele tenni, amiből mindenkinek lelki és testi

¹¹³ Uo. 13.

¹¹⁴ Uo. 14.

¹¹⁵ Uo. 14-15.

haszna lesz, így támadnak a felhalmozott tőkéből kórházak, árvaházak, iskolák, akadémiák stb. A keresztyénség ezt az istenes kapitalizmust nemcsak megbecsüli, hanem tulajdonképpen termeli, melyben az egyén csak eszköz, a magántulajdon csak módszer, hogy az egyén kezdeményezőképességét, az egyéni erőfeszítés többletét felhasználhassa. Ugyanakkor a keresztyénség szembefordul az istentelen kapitalizmussal, melyben az egyén cél, a magántulajdon szentség, dogma, kifogásolja a profitéhséget, a könyörtelen versenyt, a munkások kiuzsorázását, a pusztító fényűzést, a keresztyén böjt elhalását. Az istentelen kapitalizmus létrehoz egy óriási ipari proletariátust, lélek nélkülsége miatt szembekerül a tőke és a munka, s ez a harc veszélyezteti az egész társadalom biztonságát, a nyugodt termelést, Isten örökkévaló céljának szolgálatát. A technikai fejlődés nyomán géppé válik az ember, géppé az állam s a gépek harcában elvész a halhatatlan lélek, csak a termelés fokozására gondolkodik, de nem a javak elosztásának igazságosságára.¹¹⁶ Ravasz ezen gondolatmenete rokonságot mutat Sebestyén Jenő korábban bemutatott kapitalizmus-értékelésével, valamint Bernát Istvánnak és Kovács J. Istvánnak a gépi alapokon nyugvó kapitalizmusról írott soraival.

Mindezért a keresztyén szocializmus előtérbe helyezi a közösségtudatot, hiszen az élet legnagyobb javait, legjellemzőbb alkotó elemeit azáltal nyerjük meg, tesszük magunkévá, hogy közösségben élünk, a család, a nemzet és az emberiség közösségében. Egyetlenegy cselekedetünk sem közömbös, bármit teszünk, azzal mindenkinek ártunk vagy mindenkinek használunk, Isten ezzel a világösszefüggéssel, az élet kényszerével mutat rá, hogy csak a közösség fenntartó eleme, a szeretet az egyetlen út a menekülésre. Pál apostol képével mindannyian tagok vagyunk a Krisztus fősége alatt, minden tagnak megvan a maga rendeltetése, hivatása, amit csak ő tölthet be, mert egyedül ő nyert eleve elrendeltetésénél fogva arra alkotó képességet, mindenki nélkülözhetetlen, mindenki egyformán értékes, mindegyik tag az egésznek szolgálja és mindegyiknek szolgál az egész. De e test életképessége, tehát a társadalom működőképessége attól függ, hogy a tagok milyen összefüggésben vannak a fővel, hitünkkel hogyan ismerjük meg Őt és engedelmisségünkkel hogyan valósítjuk meg akaratát.¹¹⁷ Ravasz a korábban bemutatott protestáns gondolkodókhoz hasonlóan hangsúlyozza, hogy a társadalom jobb működésének alapja az egyének lelki megújulása Krisztus uralma alatt.

¹¹⁶ Uo. 16-18.

¹¹⁷ Uo. 19-20.

A magyar református egyház vezetősége 1943-ban az Egyházak Világtanácsának Egyetemes Egyházi Tanulmányi Bizottsága 73 protestáns egyház és egyházi szervezet közreműködésével készített anyagához elküldte saját memorandumát is *The Church and International Reconstruction* címmel, melynek XVI—XVIII. fejezetében foglalkozik gazdasági kérdésekkel is.¹¹⁸ A memorandumban megjelenik a tőke és munka érdekelleté kibékítésének lehetősége, visszaköszön a kor protestáns gondolkodásának kapitalizmus megközelítése, mely szerint a kálvini alapokon nyugvó gazdasági-társadalmi rendszerben a felhalmozódott tőkejövedelem nem a tőketulajdonosok pazarló fogyasztására, hanem a szociális gondoskodás kiépítésére kell szolgálgjon, amint ez a koraújkori kapitalizmus idején megfigyelhető volt, s amint erről már Troeltsch, illetve Sebestyén is értekezett a századfordulón.

A memorandum végső elvi megállapításaiban a társadalmi berendezkedés viszonylatában¹¹⁹ pedig hangsúlyozza a harmincas években már körvonalazódott református álláspontot, mely mind a jobb-, mind a baloldali diktatúrákkal szemben a klasszikus szabadelvű megoldásokat preferálta, ugyanakkor kiegészülve a megszelídített kapitalizmus gondolatával, a szociális jogok kiterjesztésével.

A vallástudományok — s különösen a tanulmányunk szempontjából fontos vallás-szociológia — a vallások megértésére irányuló vizsgálata során alkotott elméletei, fo-

¹¹⁸ „...téves volna a magántulajdonrendszer eltörlése, valamint a gazdasági életből az egyéni kezdeményezés és a vállalkozási rizikó vállalásának kizárása, mert ez a legteljesebb monopolisztikus közösségi gazdálkodásra vezetne... csődbe vinné magát az egész gazdasági életet. ...amennyire igaz az, hogy a munkásember munkája nélkül nem lehet termelni, éppen olyan bebizonyított igazság az is, hogy a termeléshez okvetlenül szükséges a tőke is, és a tőkének olymértvű gyarapítása, hogy a növekvő termeléshez szükséges befektetéseket fedezni tudja. ...a túlzott hasznot kell eltiltani és egy bizonyos maximális határ megállapítása mellett — amelynél a tőkének a rizikóért vállalt felelősségét is honorálni kell — figyelembe kell venni a munkásembernek a jobb és könnyebb megélhetési lehetőség elérésére irányuló jogos igényeit is. Mihelyt egyszer a tőke és a munka viszonyában egyensúlyba tudjuk hozni a jogosult haszon és a szolgálat elvét, és az ezen felüli hasznot a munkásság szociális helyzetének javítására fogjuk fordítani, akkor az új gazdasági világrendnek biztos fejlődési alapot tudunk hosszú időre biztosítani.” Tenke Sándor, „A Magyarországi Református Egyház 1943-ban” in *Szárszó 1992—2001. A Református Értelmiségi Konferenciák előadásai*, szerk. Albert Gábor, Tenke Sándor és Tőkész László (Budapest: Magyarországi Református Egyház, 1993), 35-36.

¹¹⁹ „abban minden tényezőnek, államnak, népnek, nyelvnek, társadalmi rétegnek, egyháznak és egyes embereknek teljes szabadságot kell minden vonalon biztosítani, intézményesen gondoskodni kell arról, hogy az emberhez méltó életnek ama kipróbált, klasszikus alapelvei, amelyeket éppen az angolszász műveltségben tisztelünk, itt is mindenütt érvényesüljenek. Le kell zárni azt a korszakot, amely a szabadelvűség felszámolását követelte, és bal- vagy jobboldali diktatúra rendezkedett be. Ezzel együtt jár az, hogy gyökeres szociális átalakulás következzen be és az ellentétek kiegyenlítésével minél szélesebb rétegeknek minél kedvezőbb helyzetet lehessen teremteni”, uo. 37.

galmai mindinkább használatba kerültek, előbb a teológusok, majd az értelmiség szélesebb körei számára jelentettek kihívást, de előbb-utóbb a hívők érdeklődési körébe is bekerültek. Ezáltal fontos elemévé váltak a vallásra vonatkozó közbeszédnek és közgondolkodásnak, megváltoztatva az emberek vallásfelfogását s végül a vallások saját önértelmezésébe is beépültek.¹²⁰ Ezen elméleti felismerés tükrében beszélhetünk a protestáns identitás és a kapitalizmus szelleme kapcsolatának második hatványáról: a századforduló (XIX–XX.) vallásszociológiai és gazdaságtörténeti elemzései, illetve már a korábbiakban megjelent gondolatok a protestantizmus és kapitalizmus kapcsolatára vonatkozóan beépültek az újabb protestáns generációk identitásába, s így sajátos visszahatásként a protestáns társadalom-felfogás „kötelező ismervévé” vált a „kapitalizmus szelleméhez” történő ragaszkodás. Így már a XIX–XX. század fordulójának írásaiban megjelenik a korábbi gondolat kísérletek nyomán e visszahatás, de különösen a világgazdasági válságot követően tükröződik abban, hogy a protestáns szociáletika a korporatív s egyéb kollektivisták társadalmi kísérletekhez jelentős távolságtartással viszonyult, és ragaszkodott az individualistább, szabadelvű gazdasági-társadalmi megoldások fenntartásához.

HIVATKOZOTT MŰVEK

- Bartók György. *Vallás és élet, egyház és állam*. Kolozsvár: Ellenzék Könyvnyomda, 1906.
- . „Az őskeresztyénség és a szociális kérdés”. *Protestáns Szemle* 4 (1908): 213-20.
- . „Az őskeresztyénség és a szociális kérdés”. *Protestáns Szemle* 5 (1908): 289-97.
- . „A keresztyénség és a szocializmus”. *Protestáns Szemle* 9 (1908): 580-87.
- Bernát István. *Változások küszöbén. Socialpolitikai tanulmányok*. Budapest: Hornyánszky Viktor Könyvnyomdája, 1893.
- . *A magyar demokrácia múltja, jelene és jövője*. Budapest: Rákosi Jenő Budapesti Hírlap Újságvállalata, 1904.
- . „Haladó protestantizmus”. *Protestáns Szemle* 7 (1905): 52-63.
- . „Vallás és szociáldemokrácia”. *Protestáns Szemle* 6 (1927): 349-56.
- . „A hit diadala felé”. *Protestáns Szemle* 5 (1937): 110-16.

¹²⁰ Friedrich H. Tenbruck, „Vallás a reflexió örvényében”, *Korall Társadalomtörténeti Folyóirat* 5 (2007): 6.

- Bogárdi Szabó István. „Kálvin és kálvinizmus-irányzatok Magyarországon, különös tekintettel a két világháború közötti egyház- és teológiatörténetben”. *Confessio* 2 (2009): 24-34.
- Botos János. *A Magyar Nemzeti Bank története II. Az önálló jegybank 1924—1948*. Budapest: Presscon Kiadó, 1999.
- Brakelmann, Günter és Traugott Jähnichen. *Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994.
- Csohány János. *A magyar református egyháztörténelem összefoglalása 1948-ig*. A Debreceni Református Theológiai Akadémia Egyháztörténeti Tanszékének Tanulmányi Füzetei XII. Debrecen, 1989.
- Fényes Elek. *Magyarország statisztikája I-III*. Pest: Trattner.
- Gerschenkron, Alexander. *A gazdasági elmaradottság történelmi távlatból*. Budapest: Gondolat, 1984.
- Harnack, Adolf von. *A keresztyénség lényege*. Budapest: Osiris, 2000.
- Hegy-Füstös István. „Quis? — Quid? — Quomodo? Dr. Kovács J. István”. *Confessio* 1 (2006): 54-57.
- Hermán M. János. „Tisza István emlékezete Hollandiában”. *Református Szemle* 3 (2011): 304-10.
- Janos, Andrew C. *Haladás, hanyatlás, hegemonia Kelet-Közép-Európában*. Budapest: Helikon, 2003.
- Kenessey Béla. „A protestáns egyház társadalmi munkássága”. *Protestáns Szemle* 4 (1894): 258-77.
- Kiss Réka. „Egy fejezet a református egyház szociális programjának alakulásáról — A Magyar Evangéliumi Munkásszövetség (1938—1947)”. *Protestáns Szemle* 4 (2001): 207-38.
- . „Ravasz László püspöki működése”. *Protestáns Szemle* 1 (2003): 12-44.
- Koncz Sándor. *Hit és vallás*. Debrecen, 1942.
- Kovács J. István. „A keresztyénség társadalmi erői a múltban”. *Protestáns Szemle* 1-3 (1918), 65-80.
- . *A keresztyénség és a társadalmi kérdések*. Budapest: Magyar Református Egyház, 1933.
- . „Korunk égető társadalmi problémái”. *Protestáns Szemle* 3 (1935): 121-23.
- Kovács J. István. „Korunk égető társadalmi problémái”. *Protestáns Szemle* 4 (1935): 178-83.

- . „Várható változások az egyház és az állam viszonyában”. *Protestáns Szemle* 12 (1940): 356-66.
- Kozma Zsolt. „A kolozsvári protestáns teológia”. *Credo* 3-4 (2005): 273-86.
- . „Ravasz László erdélyi gyökerei és életműve”. *Confessio* 1 (2008): 6-14.
- Kuyper, Abraham. *A kálvinizmus lényege*. Nagybánya: Nánásy István Könyvnyomdája, 1914.
- Lendvai L. Ferenc, szerk. *A magyar protestantizmus 1918—1948*. Budapest: Kossuth, 1987.
- Makkai Sándor. „Nem békességet...” *Evangélium és humánus. Az evangélium szociális üzenete. Evangélium és egyház*. Budapest: Soli Deo Gloria, 1932.
- Márkus Jenő. *A liberális szellem a református egyházban. A magyar református liberális teológia*. Budapest: Kálvin, 2005.
- Petri Elek. „Az újtestamentum társadalmi eszméi és intézményeiről”. *Protestáns Szemle* 3 (1893): 361-84.
- Pokoly József. *A protestantizmus hatása a magyar állami életre*. Budapest: Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, 1910.
- Pulszky Ágost. „A jelenkori társadalmi mozgalmakról és tanokról”. *Protestáns Szemle* 1 (1894): 43-59.
- Ravasz László. „Mi a liberálizmus?”. *Protestáns Szemle* 5-6 (1916): 341-46.
- . *A szocializmus evangéliuma és az evangélium szocializmusa*. Budapest: Tisztviselőtelepi Ref. Missziói Egyház, 1922.
- . „Vallás, egyház, társadalom”. *Protestáns Szemle* 5 (1936): 193-205.
- . *A református keresztyénség szociális tanításai*. Budapest: Sylvester Irodalmi és Nyomdai Intézet, 1939.
- . *Emlékezéseim*. Budapest: Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1992.
- Révész Imre. *Tegnap, ma és mindörökké*. Debrecen, 1944.
- . „Református vagy kálvinista”. In *Magyar református önismereti olvasókönyv*, szerkesztette Németh Pál. Budapest: Kálvin, 1999.
- Sebestyén Jenő. *Kálvin és a kapitalizmus*. Marosvásárhely: Kalvineum Mű- és Könyvnyomda, 1911.
- . *Református etika*. Budapest—Gödöllő: Iránytű, 1993.
- Stahl, Friedrich Julius. *Der Protestantismus als politisches Prinzip*.

Szabó István. „Európa: többvallású világ? — Új vallások megjelenése a közéletben”.

Théma (a Theológiai Élet Ma protestáns tanulmányi kör lapja) 2-3 (2004): 85-91.

Szőts Farkas. „Az evangélium hatása a nemzetekre”. *Protestáns Szemle* 4 (1900), 233-49.

———. „A protestantizmus hódításai”. *Protestáns Szemle* 2 (1901): 81-90.

———. „A budapesti theológiai akadémia félszázados múltjáról”. *Protestáns Szemle* 9 (1905): 493-506.

———. „A szocializmus, történeti áttekintésben”. *Protestáns Szemle* 10 (1906): 657-68.

———. „Szociális reformok szocializmus nélkül”. *Protestáns Szemle* 3 (1910): 180-86.

Tenbruck, Friedrich H. „Vallás a reflexió örvényében”. *Korall Társadalomtörténeti Folyóirat* 5 (2007): 5-44.

Tenke Sándor. „A Magyarországi Református Egyház 1943-ban”. In *Szárszó 1992—2001. A Református Értelmiségi Konferenciák előadásai*, szerkesztette Albert Gábor, Tenke Sándor és Tőkéczi László. Budapest: Magyarországi Református Egyház, 1993, 25-37.

Tisza István. „A szocializmus és az egyház”. *Protestáns Szemle* 1 (1903): 25-35.

Warfield, Benjamin. „Calvin and Calvinism”. In *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*. New York, 1908.

Zahrnt, Heinz. *Az Isten-kérdés. Protestáns teológia a 20. században*. Budapest: Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1997.

Zoványi Jenő. *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*. Budapest: Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1977.